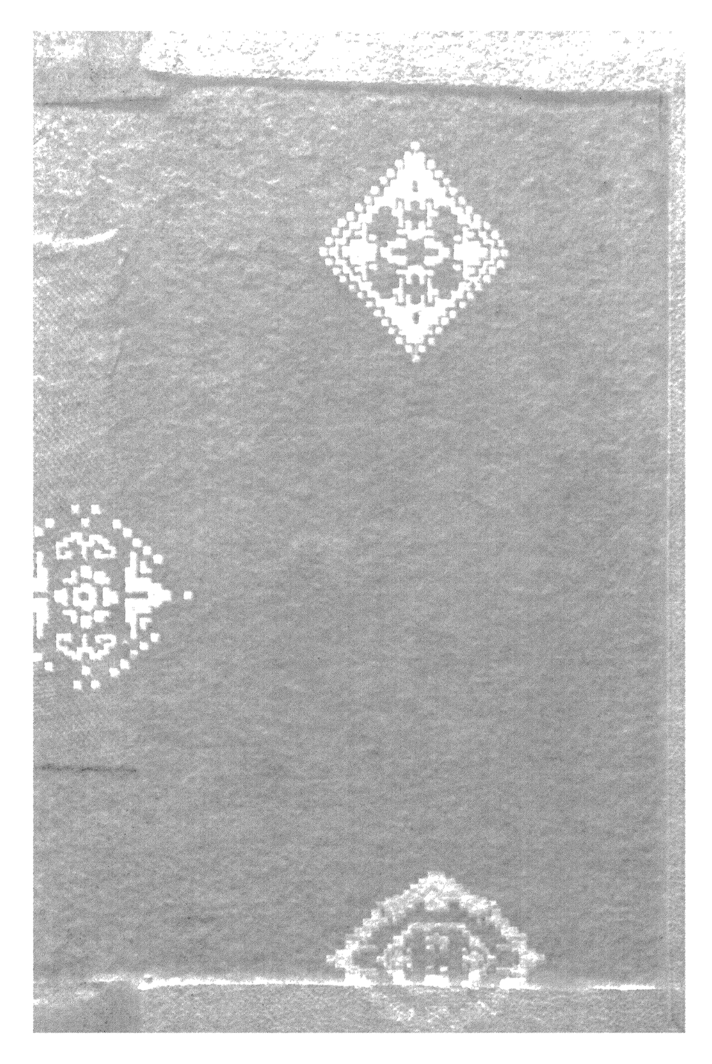
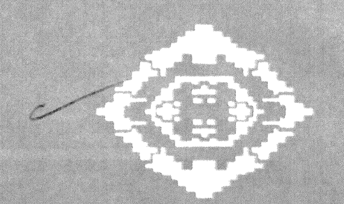
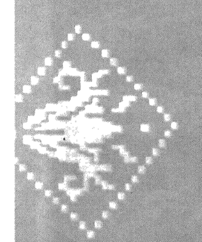
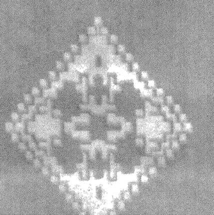


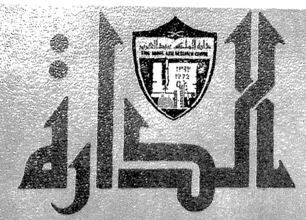







General Organization of the Alexan-
dria Library (GOAL)
Bibliotheca Alexandrina





العدد الأول • السنة الحادية عشرة • شوال ١٤٠٥ هـ • يونيو ١٩٨٥ م

ابن مالك صاحب الألفية.

نشأة المؤنث.

معالم علم النفس الإسلامي.

أسلوب الكناية.



« سورة البقرة الآية « ١٢٥ » »

المستشار
محمد كمال المغربي





مجلة فصلية مُحكّمة

تصدر عن دارة الملك عبدالعزيز

العدد: الأول ○ السنة: الحادية عشرة ○ شوال ١٤٠٥هـ ○ يونيو ١٩٨٥م

دارة الملك عبدالعزيز:

أنشئت بمقتضى المرسوم الملكي الكريم رقم م/٤٥
في ٥/٨/١٣٩٢هـ كهيئة مستقلة ذات شخصية اعتبارية يديرها مجلس
إدارة له كافة الصلاحيات اللازمة لتحقيق أهدافها.
والغرض من إنشائها: خدمة تاريخ المملكة، وجغرافيتها،
وآدابها، وآثارها الفكرية والعمرانية بخاصة، والجزيرة وبلاد العرب
والإسلام بعامة، وذلك عن طريق إنجاز البحوث ونشرها، وجلب
الوثائق والمخطوطات وتحقيقها، وإصدار مجلة تحمل اسمها. كما أنها
"المركز الوطني للوثائق والمخطوطات" بمقتضى الموافقة السامية
رقم ٥/١٢٦٠٨ في ٢٠/٥/١٣٩٦هـ.

 ٢٩٤٥ الرياض ١١٤٦١ - المملكة العربية السعودية

المشرف العام:

معالي الشيخ حسن بن عبد الله آل الشيخ

وزير التعليم العالي، ورئيس مجلس إدارة دارة الملك عبد العزيز

ooo

أعضاء مجلس إدارة دارة الملك عبد العزيز:

معالي الأستاذ **عبد العزيز الرفاعي**

سعادة الأستاذ **عبد الله بن خميس**

سعادة الدكتور **عبد الرحمن بن صالح الشبيلي** وكيل وزارة التعليم العالي

سعادة الدكتور **عبد الله المصري** وكيل وزارة المعارف المساعد للشئون الثقافية

سعادة الأستاذ **عبد الرحمن فهد الراشد** وكيل وزارة الإعلام المساعد للإعلام الداخلي

سعادة الأستاذ **محمد حسين زيدان**

ترسل الاشتراكات باسم الأمين العام للدارة
☎ ٤٤١٤٦٨١

الادارة والتحرير
☎ ٤٤١٢٣١٦ - ٤٤١٢٣١٧



ترسل المقالات باسم رئيس التحرير
☎ ٤٤١٧٠٢٠

مدير التحرير
☎ ٤٤١٣٩٤٤

※ آراء الكتّاب لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة ※

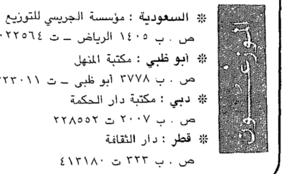
ترتيب الموضوعات
داخل العدد يخضع لأسباب
فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب
● ● ● ●
لا ترد البحوث إلى أصحابها سواء
نشرت أم لم تنشر ...

※ الاشتراكات ※

١٥ ريالا للاشتراك السنوي داخل
المملكة العربية السعودية
ـ وفي البلاد العربية ما يعادل القيمة
ـ ٦ دولارات خارج البلاد العربية

قيمة العدد :

السعودية: ريالان ـ الإمارات العربية: أربعة دراهم
ـ قطر: أربعة ريالات ـ مصر ٢٥ قرشاً ـ المغرب أربعة دراهم ـ تونس ٣٥٠ مليماً
خارج البلاد العربية: دولار للعدد


الموزعون

※ السعودية : مؤسسة الجريسي للتوزيع
ص . ب ١٤٠٥ الرياض ـ ت ٤٠٢٢٥٦٤
※ أبو ظبي : مكتبة المنهل
ص . ب ٢٧٧٨ أبو ظبي ـ ت ٣٢٣٠١١
※ دبي : مكتبة دار الحكمة
ص . ب ٢٠٠٧ ت ٢٢٨٥٥٢
※ قطر : دار الثقافة
ص . ب ٣٢٣ ت ٤١٣١٨٠

※ البحرين : مؤسسة الهلال للتوزيع
ص . ب ٢٢٤ المنامة ت ٢٦٢٠٢٦
※ مصر : مؤسسة الأهرام للتوزيع
شارع الجلاء ـ القاهرة ت ٧٥٥٥٠٠
※ تونس : الشركة التونسية للتوزيع
٥ نهج قرطاج
※ المغرب : الشركة الشريفية للتوزيع
ص . ب ٦٨٣ الدار البيضاء ٠٥



● صـــورة الغـــلاف ●

الحرم المكي الشريف

في هـذا العـدد

★ الافتتاحية .... رئيس التحرير ٦
★ رؤية جغرافية للأبعاد المكانية في أعمال ومناسك الحج ... د. صلاح عبد الجابر عيسى ٩
★ دور المسلمين في صناعة الأقلام .... د. محمد عبد الستار عثمان ٣١
★ ابن مالك صاحب الألفية .... الأستاذ الغزالي حرب ٥٣
★ نشأة المئذنة .... د. عبد المنعم عبد العزيز رسلان ٦٥
★ الاصلاحات المملوكية في الأراضي الحجازية .... الأستاذ محمد محمد التهامي ٨١
★ أخلاق عرب الرولة وعاداتهم .... ترجمة الدكتور محمد بن سليمان السّديّس ٩٥
★ العلاقات التجارية الدولية ودور المغرب الإسلامي فيها ....
.... الأستاذ محمد محمد ابراهيم زغروت ١١٣
★ الآثار السلبية للسياسة الغربية في شمال الجزيرة العربية .... د. جمال محمود حجر ١٢٩
★ الحجازيون في مصر في القرنين العاشر الهجري والسادس عشر الميلادي ....
.... د. عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم ١٤١
★ ذاتية البلديات السعودية بين المنهجية والتطبيق . الأستاذ محمد نور الدين محمد حسين ١٦١
★ معالم علم النفس الإسلامي .... د. عبد الرحمن محمد العيسوي ١٧٧
★ أهمية تجميع تراثنا الوثائقي المتناثر في مكتبات العالم .... الأستاذ عبدالله حمد الحقيل ١٩١
★ أسلوب الكناية .... د. عبده عبد العزيز قلقيلة ١٩٣
★ الأطلس المدرسي .... د. طه عثمان الفرا، د. سليمان بن محمد الحبر ٢٠٩
★ علوم .. وفنون .... الأستاذ مصطفى أمين جاهين ٢١٧
★ منهج ابن تيمية في موقفه من المتصوفة .... الأستاذ رابح لطفي جمعة ٢٣٣
★ منهج ابن تيمية في موقفه من المتصوفة «مترجم إلى الانجليزية» الأستاذ سعيد غبدالعزيز 5

الافتتاحية

الفتح انتصار.. والانفتاح انتشار



وأعني بالفتح انتصاراً، هو انتصار الإسلام بالجهاد، أما الانفتاح فانتشاره بالدعوة، وارتفاعه بالحضارة والعدالة.

إن الجهاد كان دفاعاً عن هذا الإسلام في أول مراحله، فالحرب على الشرك كانت في أول أمر هذا الدين دفاعاً، أول ما وجه على المشركين من قريش، فهم الشوكة والصولة، اللتان انتصر عليهما الجهاد بقيادة المجاهد الأول، والأول من أولى العزم، الرسول النبي محمد عليه الصلاة والسلام.

فالجهاد قرآن في الوجدان، وإيمان كذلك وتضحية وسيف وفارس مؤمن، ثم تلت مرحلة من مراحل الجهاد شملتها الغزوات والسرايا، وكان كل ذلك موجها إلى بعض القبائل العربية التي مازالت على شركها، وتمت هذه المرحلة بالفتح المبين، حين جاء نصرالله ودخل العرب في دين الإسلام أفواجاً.



بقلم رئيس التحرير

ومرحلة بعد ذلك لم تكن حرباً على امبراطورية الفرس وامبراطورية الرومان، في العراق والشام وفي مصر وحتى في اليمن، فقد أرسل رسول الله محمد عليه الصلاة والسلام لكسرى خطاباً ولقيصر خطاباً وللمقوقس خطاباً يدعوهم إلى دين الله، فمن هذا الوضع أبدأ، أطرح السؤال والإجابة، فلو أن كسرى استجاب لهذه الدعوة، ولو أن القيصر فعل ذلك، ولو أن المقوقس شد عزيمته يستجيب، لما كانت القادسية، ولما كانت اليرموك، ولما كانت حرب جهاد لفتح مصر، فلو استجابوا لَمَا كان السيف، وإنما ليكون القرآن ولتعلوا على المنابر كلمة التوحيد.

إن الفتح العظيم قد أجلى الفرس والروم عن الأرض العربية، فإذا الإنسان العربي يعتز بكلمة التوحيد، وينتصر بتوحيد الكلمة، لكن هذا الفتح وإن توسع في الأرض سواء في جزيرة العرب أو حولها، فإن الذين دخلوا في الإسلام على كثرتهم وعظمتهم هم في الواقع أقل من الذين دخلوا في الإسلام بالدعوة، ومن الذين هجروا شهواتهم فهاجروا، كأنهم المجاهدون، سلاحهم كلمة التوحيد وآيات الكتاب المبين، فالذين أسلموا في الشرق الأقصى في الهند وفي أندونيسيا وفي الصين، لم يخضعهم السيف، وإنما هم خضعوا لكلمة التوحيد حين استنارت أفئدتهم بالموعظة الحسنة، وبخلق الداعية، لا يمسكون عليه شائبة، فإذا التقوى من الدعاة تقوى بها قلوب المستجيبين من هؤلاء، ملايين ارتفعت أصواتهم على المآذن والمنابر والمحاريب، وازدحمت المساجد بالركع السجود، وكذلك المسلمون في افريقيا، فالجهاد فتح شمالها وأندلسه... أما الدعوة فهي التي نشرت الإسلام في هذه القارة السمراء.

واليوم نشاهد الواقع ، غزو على الأرض المسلمة بالتبشير والتكفير وإفساد التفكير، سلاحها الأشد التقاعس عن الجهاد وتنابذ الزعامات والتمذهب بما يدعو إليه الإلحاد وما تحدث به الفوضى، كما نشاهد الواقع من الناحية الأخرى، إن تعطيل السيف ضد عدوان الغزاة قد واكبه انتشار الإسلام بالدعاة، فما أكثر من يسلم اليوم في قلب القارة الأوروبية والأمريكية، التبشير يستغول في الأرض المسلمة، والانتصار يعلو في الأرض التي سلحت الغزاة، بل وكانت أول الغزاة.

الفتح العظيم انتصر بالسيف. والانفتاح الأعظم انتصر بالدعوة إلى هذا الدين، ليس هذا بحثاً تاريخياً، وإنما هو لمحة عن الواقع ، غير أني أقول الكلمة الأخيرة عن غزو العدو ينشر التبشير والتكفير وإفساد التفكير، فلم يكن انتصاره بالقوة والوسائل التي يمتلكها، وإنما بضعف القوة الذي يملك من استجاب له، وما أحسن الكلمة .. قالها الشيخ حسن البنا يرحمه الله، يوم كانت مصر ثائرة على الاستعمار الإنجليزي، قال: (أخرجوا الإنجليز من قلوبكم، يخرجون من أرضكم).

ضعفنا هو القوة الأولى لعدونا، غير أن التفاؤل في المستقبل قوي، لأن الشعور بهذا الواقع والإعراب عنه وصحوة الشعوب والقيادة الصالحة يتحقق بها التفاؤل نصراً بالسيف على العدو الطاغية، وانتشاراً للدعوة على يد الأخوة الذين يدخلون في دين الإسلام أفواجاً.

والمملكة العربية السعودية وبوحدة هذا الكيان الكبير، وقد تمسكت بعقيدة السلف، كلمة التوحيد، وتوحيد الكلمة، لا بد وأنها تعطي التفاؤل معناه ومبناه، لأن الإسلام الذي امتهد في الصحراء وانتصر بأبناء الصحراء، يتحقق به الأمل، لأن أرضنا حصن الإسلام ومعقله. آمل... أسأل الله أن يتحقق بالعمل جهاداً ودعوة وبذلاً وعطاء بلا منّ ولا بطر.

«محمد حسين زيدان»

الحج
رؤية جغرافية للأبعاد المكانية في أعمال ومناسك

د. صلاح عبد الجابر عيسى

مقدمة:

تعد دراسة النظم والعلاقات المكانية للأماكن المقدسة من المباحث الهامة في جغرافية الأديان [١]. وفريضة الحج أحد الأركان الخمسة للدين الأسلامي، وهي أكثرها ارتباطاً في أدائها بالمكان. فالحج لغة هو القصد إلى مُعظّم، وشرعاً هو أعمال مخصوصة تؤدى في زمان مخصوص ومكان مخصوص على وجه مخصوص [٢]. وقد حدد كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام تلك الأعمال وهيئاتها ومكانها وزمانها. فالمكان المقصود هو بيت الله الحرام في مكة المكرمة، قال تعالى: «ولله على الناس حِجُّ البيتِ من استطاعَ إليهِ سبيلا» [٣] «ويَذْكُروا اسمَ اللهِ في أيامٍ معلوماتٍ على ما رزقهم من بَهيمةِ الأنعام» [٤]. والزمان هو شهور شوال وذو القعدة، وعشرة أيام من ذي الحجة. أما أعمال الحاج فتُصَنَّف في الفقه الإسلامي إلى عدة فئات [٥] أهمها ثلاثة حسب حُكْمها الشرعي، فمنها الأركان، وهي ما لا يصح الحج إلا بها، ومنها الواجبات، ويصح الحج بدونها ولكن مع جبرها بكفارة، ومنها السنن التي يعظم ثواب الحج بإتيانها ولكن لا يَبْطُل بتركها. ولكلٍ من أعمال الحج مكانه وزمانه. ويطلق على أعمال الحج المخصوصة في الفقه النُّسُك أو الشعائر، أما المناسك أو المشاعر فهي لغةً أماكن أدائها، وإن كان الفقهاء يستخدمونها للدلالة على النُّسُكِ ومكانه.

وأكثر أعمال ونسك الحج ارتباطاً بالمكان، الإحرام، الطواف بالبيت، السعي بين الصفا والمروة، الوقوف بعرفة، ذكر الله عند المشعر الحرام بمزدلفة، رمي الجمرات والنحر والمبيت بِمِنَى، وزيارة مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم بالمدينة المنورة *.

وتركز الدراسة الحالية على الأبعاد أو الجوانب المكانية المتصلة بتلك الأعمال والمناسك في محاولة لفهم وتفسير نظامها، وهي تصدر في ذلك عن منطلقين:

١ـ تحديد أعمال ومناسك الحج في الكيفية والزمان والمكان أمور تعبدية توقيفية يلزم في النظر إليها الوقوف عند النص الشرعي وعدم تجاوزه بالتأويل أو التزيد.

٢ـ إننا المسلمين مطالبون بتفهم تلك المناسك التي دعا إبراهيم الخليل عليه السلام ربَّه أن يريه إياها ويوضحها له ولذريته «وأَرِنَا مناسِكَنَا»[٦] حتى يعبدوا الله على بصيرة، وقد يُعِينُ هذا التفهم على أن يستجلي المسلم بعض الحكمة في تلك المناسك، ويعايش تعبدها معايشة الواعي أسرارها»[٧] .

وعلى هذا فرؤيتنا الجغرافية للمناسك رؤية شارحة، فهي تستند إلى النصوص الشرعية، في تحديد الأبعاد المكانية للمناسك، ثم تحاول أن تشرح وتفسر تلك الأبعاد من خلال مَحَكَّين جغرافيين:

١ـ هيئة أو نظام المكان

٢ـ وظيفة المكان، ثم انسجام تلك الوظيفة مع الهيئة

وسوف نرتب معالجة الأبعاد المكانية في عدة عناصر تتفق مع الترتيب والتجمع الموقعي لتلك الأعمال والمناسك في المكان، وذلك على النحو التالي:

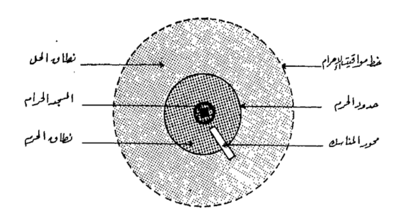
- النظام المكاني العام لأعمال ومناسك الحج.
- مواقيت الإحرام المكانية.
- حدود الحرم المكي.
- محور المناسك.

أولاً: النظام المكاني العام لأعمال ومناسك الحج:

تدور أعمال نسك الحج إلى بيت الله الحرام داخل إطارٍ لحَيِّزٍ أرضي تقع فيه المناسك، ويجب على من يدخل إلى هذا الحيز المكاني قاصداً الحج أو العمرة أن يلتزم بسلوكيات وآداب معينة، حددها الفقه الإسلامي فيما يعرف بالإحرام وآدابه، كما تتوزع المشاعر التي ترتبط بها أعمال الحج في قلب هذا الحيز، ولكل منها درجة معينة من الحُرمَة أو القداسة وأعمال تعبدية خاصة، ونطاق مكاني مُميَّز يختص بتلك الحرمة وتلك الوظيفة التعبدية، وقد سجل الفقهاء ذلك التميز المكاني والوظيفي لحيز الإحرام أو ما يسميه بعضهم بالحَرَم ويذكر له ثلاثة حدود متدرجة من الخارج إلى الداخل[٨] :

الحد الأول هو مواقيت الإحرام، والحد الثاني أنصاب الحرم والثالث هو المسجد الحرام.

ومن تتبع التوزيع المكاني لهذه الحدود والنطاقات الواقعة بينها والمناسك المرتبطة بها يلاحظ، أنها جميعا تشكل نظاماً مكانياً مميزاً من النطاقات المقدسة المتباينة في حرمتها، والتي يختص كل منها بوظيفة تعبدية خاصة، أو بأعمال معينة للحج أو العمرة، ويتألف هذا النظام من النطاقات أو العناصر التالية: والتي يمكن إبراز توزعها في نموذج خطي (شكل ١).



نموذج خطي للنطاقات المكانية لأعمال الحج

شكل (١)

(أ) المسجد الحرام:

وهو يمثل قمة وبؤرة هذا النظام، وتتوسطه الكعبة المشرفة التي تُختص بالطواف حولها، والمقررُ فِقْهاً أن الطواف لا يصح خارج المسجد الحرام، كما لا يصح بدون الطهارة الكاملة للطائفين. وللكعبة المشرفة أربعة أركان هي: ركن الحَجَر جهة الجنوب الشرقي، والركن اليماني جهة الجنوب الغربي، والركن الشامي من جهة الشمال الغربي، والركن العراقي جهة الشمال الشرقي، فضلاً عن ركن حائط الحطيم الذي يحيط بحِجْرِ إسماعيل فيما بين الشامي والعراقي، وكان الركنان الأول والثاني يسميان باليمنيين والثالث والرابع بالشاميين. وركن الحَجَر أشرف الأركان، ومنه يبدأ الطواف لأنه أثبتها على قواعدها الإبراهيمية[٩]، وتقع الكعبة والمسجد الحرام في بطن وادي إبراهيم، وقد جرت توسعات متتابعة للمسجد حتى أصبحت مساحته الحالية ٧٥,٠٠٠ متر^{٢} [١٠].

ويجاور المسجد ويلتحم به المسعى بين الصفا والمروة * في مسافة نحو ٤٩٠ متراً فيما بين قدم جبل أبي قبيس (الصفا) وقدم جبل قُعَيْقِعَان (المروة)، والأول مبدأ السعي، ويواجه ركن الحجر. وفِقْهاً يصح السعي بدون طهارة الساعِين.

(ب) نطاق الحَرَم:

ويحيط بالمسجد الحرام ويحتويه، ويحده من الخارج مجموعة من الأنصاب (العلامات)، وقد جعله الله تعالى حرماً آمنا لكل من فيه وما فيه «أَوَ لَم يَرَوْا أَنَّا جعلنا حَرَماً آمناً ويُتَخَطَّفُ الناسُ من حَوْلِهم[١١]»، وجعل تلك الحرمة دائمة ومطلقة لذات المكان، يلتزم بها حاضروه ـ أي المقيمون فيه إقامة دائمة ـ والوافدون إليه للحج والعمرة. ومن خصوصيات نطاق الحرم أنه لا يدخله غير المسلمين، ويَحْرُمُ قَتْلُ صيدِ بَرِّهِ وقطعُ شجرهِ وحشيشهِ الرطب، كما يضاعف فيه ثواب الطاعة وعقاب المعصية، إلى غير ذلك مما فصَّلته كتب الفقه الإسلامي.

(ج) نطاق الحِلِّ:

ويقع خارج النطاق السابق فيما وراء أنصاب الحرم حتى مواقيت الإحرام، وليس لهذا النطاق حُرْمة ذاتية كالتي لنطاق الحرم، إذ يجوز قطعُ شجرهِ وحشيشهِ، وكذلك دخول غير

المسلمين إليه، ويَحِل صيدُ برِّهِ لغير المُحْرِمِ بالحج أو العمرة. ولكن لا يجوز لمن أراد الحج أو العمرة ممن يسكنون خارج ذلك النطاق أن يدخله، وصولاً إلى الحرم والمسجد الحرام من غير أن يُحْرِمِ، ولا بد لمن أراد العمرة من أهل الحرم أن يخرج إلى نطاق الحل ليبدأ الدخول في الإحرام. أي أن نطاق الحل هذا نطاق انتقالي بين الحل المطلق والحرم المطلق، فلا ينتقل من أحدهما إلى الآخر مباشرة، وهو بمعنى آخر ـ يجمع بين طبيعتين أو صفتين، الحُرْمَةُ والحِلُّ، وتتحدد حُرْمته وعدمُها بحسب حالة من يَمرُّ فيه من المسلمين، فهو نطاق حِلٍّ لغير المُحْرِمِ، ونطاق إحرام (يكتسب بعض خصائص الحَرَم) بالنسبة للمُحْرِمِ بالحج أو العمرة.

(د) محور المناسك:

وهو لا يمثل نطاقاً دائرياً كسابقيه، بل يتخذ شكل المحور الممتد من الشمال الغربي (حيث المسجد الحرام) إلى الجنوب الشرقي (صوب الطائف) ويقطع في امتداده نطاقي الحرم والحل، أي أن بعض قطاعاته تمتد في نطاق الحرم، وبعضها الآخر في نطاق الحل، وينتظم هذا المحور المناسك التي تختص ببعض أعمال الحج دون العمرة، وهي مِنَى ومُزْدَلَفَة وعَرَفَة، ذلك أن أعمال العمرة تتم كلها في النطاق الأول (المسجد الحرام والمسعى).

ويمكن أن نبرز للنظام المكاني السابق الخصائص التالية:

- إنه نظام بؤرى إشعاعي حلقي في آن واحد، فبؤريته تتأكد من تَوَجُّهِ القصد إليه والتعبد داخله صوب مركز متوسط أو قبلة هي الكعبة المشرفة، بينما تتمثل الإشعاعية في حركة الإياب لقاصدي البيت إلى الفجاج التي أتوا منها من حوله، وتمثل الحركةُ التعبدية في محور المناسكِ البؤريةَ والإشعاعيةَ معاً، أما الحلقية فيؤكدها تتابع النطاقات التي يحيط كل منها إحاطة كاملة بالنطاق الواقع داخله ـ مع الوضع المتميز لمحور المناسك.
- هناك تدرج في الحرمة ودرجة القداسة وبالتالي الالتزامات الشرعية والتعبدية، وذلك من بؤرة هذا النظام إلى نطاقاته الخارجية، والقاعدة أن الداخل أكثر حرمة وقداسة من الخارج، ومن شواهد ذلك اشتراط الوضوء لصحة الطواف حول البيت، مع عدم اشتراطه في السعي أو في بقية المناسك، وحرمة قطع حشيش الحرم مع جوازه في الحِل

لغير المُحْرِم ، وانتفاء كل هذه المحظورات خارج مواقيت الإحرام. ومن أهم الشواهد أيضاً مضاعفة ثواب العبادة داخل الحرم عنه في خارجه.

- يجسد النظامُ التخصصَ النطاقي والانتقالية النطاقية معاً، فلكل نطاق وظائف تعبدية وأعمال معينة للحج أو العمرة، وهي تتدرج في أهميتها ـ كما سبق ـ من الداخل إلى الخارج، بحيث يمثل اجتياز تلك النطاقات من الخارج إلى الداخل ترقياً بين مراتب أكثر تخصصاً في الحرمة والعبادة، فالانتقال المادي بين النطاقات يقابله ترق روحي للحاج، ومن هنا كانت أهمية وجود النطاق الانتقالي المادي (نطاق الحل) بين نطاقي الحرم المطلق والحل المطلق، حتى لا يكون الانتقال فيما بينهما مفاجئاً لم تتهيأ له الأرواح تهيئاً كاملاً. وإذا كانت الحكمة الإلٰهية قد هيأت الخصائص السابقة ـ وغيرها مما لا يعلمه إلا الله ـ للنظام المكاني لأعمال ومناسك الحج، فإنها قضت أيضاً بألا تكون نطاقات النظام السابق دائرية تماماً كما في النموذج الخطي، ولكل أمر حكمة كما سنرى في عرض بقية العناصر.

ثانيا: مواقيت الإحرام المكانية:

المواقيت المكانية للإحرام مواضع على مسافات من مكة حددت في الشرع ليبدأ عندها ـ وُجُوبا ـ الدخولُ في الإحرام لكل قادم إلى مكة المكرمة بقصد الحج أو العمرة ممن يقطنون خارج تلك المواقيت، وهي بمعنى آخر علامات مكانية على الحدود الخارجية لنطاق الحل سابق الذكر.

وقد عَيَّنَ رسولنا صلى الله عليه وسلم تلك المواقيت على أهم المسالك المؤدية إلى مكة، وجعل كلا منها مَهَلاً بالإحرام لأهلها، ولمن يأتي عليها من أهل البلاد الواقعة فيما وراءها، فعن ابن عباس رضي الله عنهما، أن النبي صلى الله عليه وسلم وَقَّتَ لأهل المدينةِ ذا الحُلَيْفَة، ولأهل الشامِ الجُحْفَةَ، ولأهل نجدٍ قَرْنَ المنازل، ولأهل اليمنِ يَلَمْلَم، وقال هُنَّ لهم ولكل آت عليهن من غير أهلهن ممن أراد الحج أو العمرة(١٢) . وفي أحاديث متواترة عن ابن عباس وجابر بن عبد الله وعائشة رضي الله عنهم، أن النبي صلى الله عليه وسلم وقت لأهل العراق ذات عِرْق(١٣) .

فالمواقيت المكانية المحددة شرعاً خمسة، جمعها بعض الفقهاء في بيتين(١٤) .

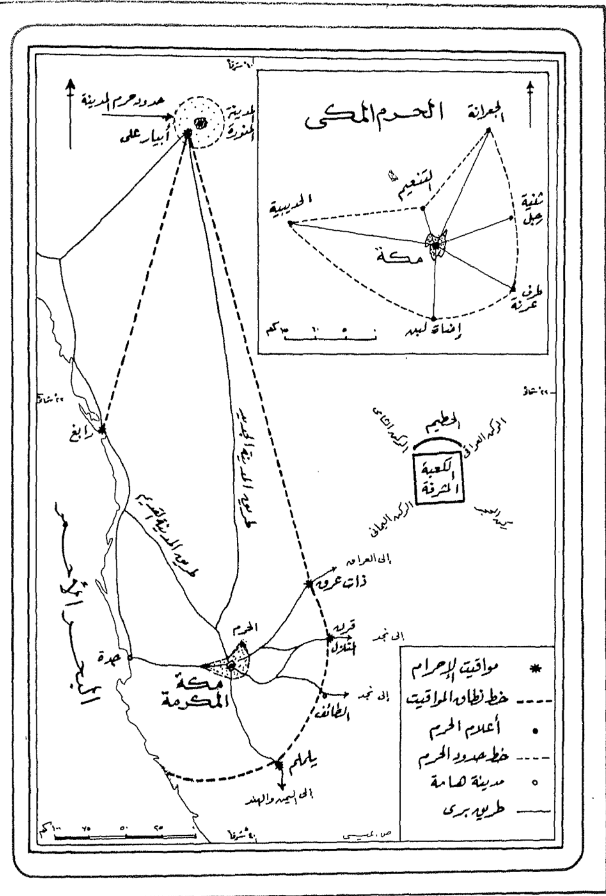
عِـرْقُ الـعـراق يَـلَـمْـلَـمُ اليمنى وبـذى الـحُـلَـيْـفَـةِ يحرم المدنى
لـلشـام جُـحْـفَـةُ إن مـررت بها ولأهـل نجد قَـرْنُ فـاسـتبن

والمؤكد أن مواضع تلك المواقيت كانت معروفة ومميزة وقت تحديدها [١٥] ، بل إن الرسول عليه السلام أحرم من بعضها للحج وللعمرة كما في ذي الحليفة، كما عين ميقات ذات عرق بعد المرور عليه [١٦] . ونظراً لاندثار بعض مواضع المواقيت فقد حرص الفقهاء على تمييز مواضع بديلة قائمة، وقدروا المسافات بينها وبين مكة بالمراحل* كما توسعوا في بيان الجهات التي يحرم أهلها عند كل ميقات. فبالقرب من ذي الحُليفة حددت (أبيار على) ليحرم منها أهل المدينة، وتبعد عن المدينة بنحو خمسة أميال، وعن مكة ما بين تسع إلى عشر مراحل، وبالقرب من الجحفة حددت (رابغ) ميقاتاً لأهل الشام ومصر والمغرب وكل من يأتي عن طريقها، وتبعد عن مكة بأكثر من ثلاث مراحل، وبالقرب من قرن المنازل حدد (السَّيْل الكبير) لأهل نجد، وقرب ذات عرق حددت (الضَّريبة) [١٧] ميقاتاً لأهل العراق والمشرق، وقرب يلملم أو أَلَمْلَم حددت (السَّعْدِية) [١٨] ميقات أهل اليمن والهند وما وراءها، وتقع المواقيت الثلاثة السابقة على بعد نحو مرحلتين من مكة [١٩] .

ويجمع الفقهاء على أن الإحرام من الميقات يصح، إمّا بالمرور عليه فعلياً أو بمحاذاته براً أو بحراً أو جواً، فمن سلك طريقاً لا تنتهي إلى ميقات أحرم من محاذاته، وإذا حاذى ميقاتين أحرم من أقربهما إليه وأبعدهما عن مكة، وذهب البعض إلى أن من لم يحاذ ميقاتاً أحرم على مسافة مرحلتين من مكة [٢٠] .

ومما يذكر أن تحديد مسافات المواقيت عن مكة تقريبي إلى حد ما، فلم توقع مواضع المواقيت على خرائط دقيقة حتى سنوات قريبة، كما أن المسافة تشير إلى طول الطريق الموصل بين الميقات ومكة، وطبيعي أن يتأثر الطول بأي تعديل يطرأ على مسار الطريق، ومع وجود الخرائط الدقيقة يمكن قياس المسافات بين مواضع المواقيت ومكة على خط مستقيم وذلك على النحو التالي:

مسافة ميقات ذي الحليفة ٣٠٠ كم، والجحفة ١٧٥ كم، ويلملم ٨٠ كم، وذات عرق ٧٥ كم، والقرن ٧٠ كم.


الحرم المكي
الجعرانة
التنعيم
الحديبية
ثنية جبل
مكة
طرف عرنة
إضاة لبن
كم
حدود حرم المدينة
المدينة المنورة
أبيار علي
رابغ
طريق المدينة القديم
طريق المدينة الجديد
الحطيم
الركن الشامي
الركن العراقي
الكعبة المشرفة
الركن اليماني
إلى العراق
ذات عرق
قرن المنازل
إلى نجد
الحرم
جدة
مكة المكرمة
الطائف
يلملم
إلى اليمن والهند
مواقيت الإحرام
خط نطاق المواقيت
أعلام الحرم
خط حدود الحرم
مدينة هامة
طريق بري

وبناء على التحديد الشرعي للمواقيت المكانية، وكذلك تحليل توقيعها على الخريطة[٢١] يمكن إبراز الملاحظات التالية (انظر خريطة رقم ٢):

(أ) تقع أربعة من مواقيت الإحرام الخمسة داخل البر (مواقيت داخلية)، بينما يقع ميقات واحد هو الجُحْفة أو رابغ قرب الساحل (ميقات ساحلي)، وتتناسب هذه الغلبة للمواقيت البرية مع الموقع الداخلي تقريبا لمكة، والتي تبعد عن ساحل البحر الأحمر بنحو ٧٠ كم في خط مستقيم، وإذا كان حجاج البر أو الجو يُحْرِمون عند تلك المواقيت أو بمحاذاتها اذا قَدِموا فيما بينها، فإن حجاج البحر يحرمون عند محاذاتهم أقرب ميقات بري (الجحفة في الشمال ويلملم في الجنوب)، بينما يحرم القادمون من الغرب مباشرة قبيل وصولهم للساحل بنحو عشرين كيلومتراً تجاه جدة الواقعة داخل نطاق المواقيت[٢٢] وعلى ذلك فإن الجبهة البحرية فيما بين رابغ ومحاذاة يلملم داخلة في نطاق الإحرام المحدد بالمواقيت والذي أصبح مُتَضَمِّناً لقطاع بحري غربي مُكَمِّل لكتلته البرية الرئيسية.

(ب) تقع ثلاثة من المواقيت على ثلاث من الجهات الأصلية تقريباً (ذو الحليفة في الشمال، وقرن المنازل في الشرق، ويلملم في الجنوب) واثنان على جهتين فرعيتين (ذات عرق في الشمال الشرقي والجحفة في الشمال الغربي)، وإذا تصورنا نقاطاً للإحرام بمحاذاة يلملم على الجهة البحرية وفيما وراء جدة داخل البحر، تكون مواقع المواقيت قد توزعت على معظم الجهات الأصلية والفرعية تقريباً، ومن خلف تلك المواقيت جميعاً يقدم الحجاج الى مكة من كل فج عميق من العالم، وهذه الخاصية الموقعية للمواقيت شاهد أكيد على عالمية الاسلام من خلال التنظيم الشرعي لنطاق الاحرام.

(جـ) تتقارب مسافات المواقيت الشمالية الشرقية والشرقية والجنوبية عن مكة، (بين ٧٠ ــ ٨٠ كم على خط مستقيم أو نحو ٩٠ كم حسب طول الطريق) بينما يتباعد موقعا الميقاتين الشمالي والشمالي الغربي، وإذا وصلنا بين مواقع المواقيت بخطوط أو أقواس تمثل خطوط المحاذاة التي ينبغي الإحرام عندها لمن يسلك طريقاً بين ميقاتين، فسوف تشكل تلك الخطوط قوساً أن نصف دائرة تقريباً مركزها مكة، وذلك فيما بين الشمال الشرقي (ذات عرق) والجنوب الغربي (محاذاة يلملم)، وأما فيما بين الشمال الشرقي والشمال الغربي

والغرب فيظهر ضلعا مثلث رأسه في الشمال (أبيار علي) ويرتكز على طرفي نصف الدائرة السابقة في الجنوب (باعتبار الجبهة البحرية تجاوزا امتدادا للخط بين أبيار علي ورابغ)، ويمثل الشكل السابق في مجمله الامتداد الشرعي الفعلي لنطاق الحل سابق الذكر.

ويمكن أن نجتهد في تفسير هذا الشكل بما يلي:

١- يتفق القوس شبه الدائري المار بالمواقيت مع الموقع المركزي والإشعاعي لمكة كقبلةِ صلاة، وكعبة حج لكل بقاع الأرض (شبه الكروية)، بل ويتفق أيضاً مع مسار نُسُك الطواف شبه الدائري حول الكعبة المشرفة

٢- المواقيت الداخلية لحجاج البر - باستثناء الميقات الشمالي - أقرب إلى مكة نسبياً عن المواقيت الساحلية لحجاج البحر، وعادة ما يكون السفر بالبر أشق منه عن طريق البحر، ولذلك فمن الأنسب والأيسر أن تقل المسافة التي يلتزم فيها حجاج البر بواجبات الإحرام عن تلك التي يلتزم فيها حجاج البحر بهذه الواجبات، وربما قضت الحكمة الإلهية بذلك رفعاً للحرج وتيسيراً في أداء النسك.

٣- أما بُعْد الميقات الشمالي عن مكة (نحو أربعة ونصف أمثال مسافة المواقيت الداخلية) وقربه من المدينة (نحو ٦ كم) فله أكثر من وجهة تفسيرية:

- فالمدينة المنورة بالنسبة للحجَّاج والمعتمر مزار مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم *، والزيارة سُنَّةٌ قبل الحج والعمرة أو بعدهما، والأفضل عند فقهاء السلف البدء بها لمن كانت المدينة في طريقه إلى مكة[٢٣]، والمدينة بخصوصيتها الروحية التي تشبع زائرها إيماناً، لها حَرَمٌ حدده رسول الله صلى الله عليه وسلم بنحو ستة أميال من كل جهة[٢٤]، أي نحو ١١,٥ كم **، وقد روى مسلم عن أبي هريرة أن النبي عليه السلام جعل حول المدينة اثنى عشرة ميلاً حِمَى[٢٥]، فالمسافة الأولى نصف قطر الحرم والثانية قطر كامل. وهذا يعني أن الميقات الشمالي يقع داخل حرم المدينة، والمُحْرِم منه ينتقل في جوٍ إيماني متصل أرضا وقداسة إلى الحرم المكي.

- الميقات الشمالي يُمَدِّد من نطاق الحل المقدس لمكة صوب الشمال بما يتفق مع أركان الكعبة المستطيلة جهة الشمال (بإدخال الحطيم وحجر إسماعيل)، وكذلك مع حلقة

الطواف التي تتحدد هي الأخرى صوب الشمال حول حائط الحطيم فيما بين الركنين الشامي والعراقي.

- يشير الشكل المثلثي الذي يرسمه الميقات الشمالي لنطاق الإحرام إلى اتساع وتزايد القداسة والحرمة كلما اتجهنا صوب مكة، أحب بلاد الله إلى الله ورسوله، كما قد تشير الرأس الشمالية لذلك المثلث المقدس إلى البقاع المقدسة للديانتين السماويتين السابقتين ـ طور سيناء والقدس، والتي رتبها القرآن الكريم من الشمال إلى الجنوب في ثلاث آيات: «والتين والزيتون. وطور سنين. وهذا البلد الأمين.»(٢٦) .

ثالثا: حدود الحرم المكي:

يتحدد الحرم المكي بمجموعة من الأنصاب أو العلامات البارزة على حدوده الخارجية في معظم الجهات، وتتفق الآثار على أن تحديد أنصاب الحرم تَمَّ عن طريق ملائكة الرحمن، أو جبريل عليه السلام بصفة خاصة، لكنها تختلف في زمن ذلك التحديد، ويرتبط الاختلاف هنا بزمن بناء البيت الحرام لأول مرة، فمن المفسرين من ذكر أنه بُنِيَ زمن آدم عليه السلام، ومنهم من ذكر أنه بُنِيَ زمن إبراهيم عليه السلام(٢٧) .

وعلى الرأي الأول أورد الأزرقي(٢٨) أن آدم عليه السلام بعد أن بنى البيت الحرام بمساعدة الملائكة، وطاف حوله كما تطوف الملائكة حول العرش، خاف كيد الشياطين فاستعاذ بالله منهم، فأنزل الله الملائكة فأحاطت بالبيت من جميع الجهات ووقفت في حدود الحرم الحالية والتي بينها الرسول عليه السلام، ويضيف الأزرقي أن البيت اندثر بعد طوفان نوح ولكن مكانه ظل ظاهراً فساق الله إبراهيم عليه السلام ليرفع قواعده مرة أخرى.

وعلى الرأي الثاني يصادفنا ما روى عن عبدالله بن عثمان بن خيثم عن محمد الأسود، أن أول من نَصَّبَ الأنصاب ابراهيم، أراه جبريل، صلى الله عليهما. وكذلك حديث ابن عباس أن جبريل عليه السلام أرى ابراهيم موضع أنصاب الحرم فنصبها، ثم جددها اسماعيل، ثم قصى ابن كلاب، ثم الرسول عليه السلام، فلما ولى عمر بن الخطاب بعث بأربعة من قريش فنصبوا الحرم(٢٩) . وأضاف ابن عابدين أن عثمان أمر بتحديدها، وكذلك فعل معاوية(٣٠) . ومن الطبيعي أن الاهتمام بتجديد الأنصاب والمحافظة عليها استمر قائما طوال فترات التاريخ

الإسلامي حتى اليوم. واعتنى الفقهاء بتحديد حدود الحرم ومسافاتها عن مكة بناء على تلك الأنصاب والتي حددت في ستة جمعها هذان البيتان من النظم[٣١] :

وللحرم التحديد من أرض طيبة ثلاثة أميال إذا رمت اتقانه
ومن يمنٍ سبع عراق وطائف وجدة عشر ثم تسع جعرانه

فإلى الشمال من مكة بثلاثة أميال على طريق المدينة يوجد علم الحرم عند التنعيم، وإلى الجنوب على طريق اليمن يوجد العلم عند أضاة لبن *، كما يوجد قبيل طرف عرفة (وادي عُرَنَة) على طريق الطائف في الجنوب الشرقي، وعند ثنيه رجل * على طريق العراق في الشرق، وتقع الأعلام الثلاثة على بُعْد نحو سبعة أميال من مكة. أما حد الحرم جهة الغرب على طريق جدة فعلى بُعْد عشرة أميال عند الحديبية (الشميسى)، وحده من الشمال الشرقي عند الجعرانة ** على بُعْد تسعة أميال من مكة[٣٢] . ولكن إذا قيست المسافة المباشرة من المسجد الحرام إلى الأعلام السابقة على الخريطة التي حققها الباحث تصبح الأبعاد كالتالي بالكيلومتر: من الحديبية ٢٤، ومن جعرانة ٢١، ومن عرنة ١٥، ومن ثنية رجل ١٢، ومن أضاة لبن ١٢، ومن التنعيم ٦ كم تقريباً.

ومن التحديد الفقهي السابق لأنصاب وحدود الحرم المكي، ومن خلال توقيع الأنصاب والحدود على خريطة (انظر خريطة رقم ٢) يمكن أن نخلص إلى الملاحظات التالية:

أ ـ تقع أنصاب الحرم على الطرق الرئيسية الموصلة إلى مكة من جهة مواقيت الإحرام المكانية، و قد أعطاها هذا الموقع مَزِيّتين رئيستين:

١ـ الإحاطة بنطاق المسجد الحرام من جميع الجهات مثلما كانت إحاطة المواقيت به كاملة أيضا، وهذا يضمن تيسير الإحرام بالعمرة للمقيمين بمكة من أي جهة يقتربون منها ***.

٢ـ يؤكد هذا الموقع لدى القادم إلى مكة للحج الإحساس بالانتقال المادي بين نطاقي الحل والحرم وبالتالي يترقى عنده الإحساس بدرجة القداسة.

ب ـ تتقارب أبعاد ثلاثة أعلام عن مكة بحيث يصنع حد الحرم المار بها قوساً بؤرته مكة، فيما بين ثنية رجل وأضاة لبن مروراً بالطائف، ويكاد هذا القوس أن يوازى القوس المار

بمواقيت الإحرام بنفس الجهة فيما بين ذات عرق ويلملم مروراً بالقرن، وذلك لتقارب أبعاد تلك المواقيت عن مكة كما سبق.

جـ ـ يشذ عن الانتظام القوسي السابق حد الحرم بين الأعلام الثلاثة الأخيرة وذلك لتباين أبعادها عن مكة، فالحديبية أبعدها، تليها الجعرانة. بينما التنعيم أقرب الأعلام جميعاً. ولكل منها وجهته التفسيرية:

فالحديبية تقع صوب الجبهة البحرية الغربية. وقد ذكر أن ميقات إحرامها (البحري) أبعد من المواقيت البرية الداخلية.

٢ـ وربما اتفق امتداد الجعرانة نحو الشمال مع البعد الشمالي لميقات أبيار علي. أبعد المواقيت عن مكة.

٣ـ أما ضيق الحرم المكي إلى نحو ثلاثة أميال عند التنعيم على طريق المدينة فيؤكد اتصال وتداخل الحرمين المكي والمدني معاً، فهناك تداخل بين نطاقي الميقات الشمالي وحرم المدينة في نحو ثلاثة أميال جنوب أبيار علي. يقابله تداخل آخر بين نطاق ذلك الميقات وبين الحرم المكي ربما لمسافة نحو ستة أميال داخل المثلث الواقع بين التنعيم والجعرانة والحديبية.

رابعا: محور المناسك:

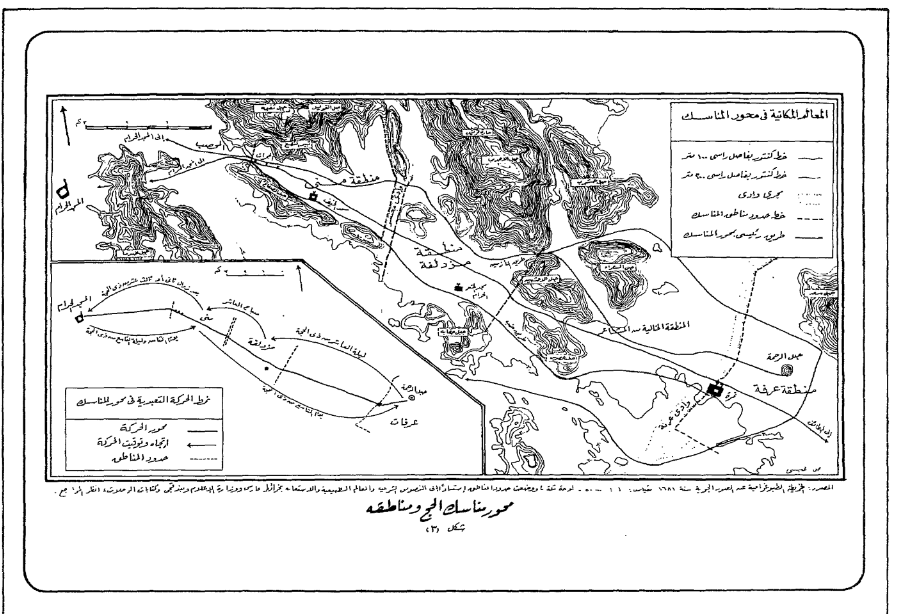
وهو يمتد إلى الجنوب الشرقي من المسجد الحرام وحتى مسافة نحو ١٩ كم في نفس الاتجاه متضمناً ثلاثة مناطق للمناسك التي تختص بأعمال الحج دون العمرة وأقرب تلك المناطق للمسجد الحرام منى، تليها مزدلفة، وأخيراً منطقة عرفة، وتؤدي في كل منها بعض أعمال الحج[٣٣]، والتي ربما انعكست على تسمية المنطقة. ففي منطقة مِنَى * يبيت الحجاج ليلة التاسع من ذي الحجة في طريقهم إلى عرفات، ثم يبيتون فيها ليالي الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر من ذي الحجة (أيام التشريق) بعد الإفاضة من عرفات مروراً بالمزدلفة، وفي مِنَى ترمى الجمار، وينحر الهَدْي، وإن كان يجوز نحره في مكة. أما مُزْدَلَفة * ففيها المشعر الحرام، ويسن المبيت بها ليلة العاشر من ذي الحجة (يوم النحر) بعد الدفع من عرفة، وفي عرفات ** يكون الوقوف من زوال شمس يوم التاسع من ذي الحجة إلى فجر يوم العاشر ويكفي الحاج

وقوف لحظة تمتد إلى غروب شمس التاسع . والوقوف بعرفة أهم أركان الحج لقول الرسول عليه السلام فيما رواه ابن ماجة وأبو داود «الحج عرفة».

وقد شرع الله تعالى نسك الحج بتلك المناطق الثلاث في أو قاتها وبكيفياتها المعلومة حينما بعث ملكه جبريل إلى نبيه ابراهيم عليهما السلام فحج به وعلمه المناسك، كما فَصَّل القرآن الكريم تلك الأعمال في ثلاث من آيات سورة البقرة[٣٤] ، وقد حدد الرسول عليه الصلاة والسلام الحدود المكانية السابقة في سنته القولية والفعلية، كقوله عليه السلام محدداً عرفة ومزدلفة ومنى : «عرفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن عُرَنَة، وجَمْع مزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن مُحَسِّر، وفجاج منى كلها منحر»[٣٥] ، كما قال عليه السلام في حجة وداعه : «خذوا عني مناسككم». ولقد استند الفقهاء إلى تلك النصوص والآثار الشرعية في تِبيان حدود المناطق السابقة بالمحور ووضعوا العلامات والأنصاب عليها.

ومن الخريطة (رقم ٣) يمكن إبراز أهم المعالم المكانية لمحور المناسك ومناطقه، فالمحور يتمدد فوق أراض بين جبلية يتراوح منسوب أوطئها بين ٢٠٠ـ٣٠٠ متر فوق سطح البحر، على حين تحيط بها مجموعة من السلاسل الجبلية التي يصل قمم بعضها إلى ٨٠٠ متر فوق سطح البحر خاصة على الجانب الشمالي الشرقي للمحور حيث تقع جبال ثَقَبة، والقويس، وحارة قريش، والأحدب، وخشرب، وجبل سعد، وعلى الجانب الجنوبي الغربي يظهر جبل الصفائح وجبل حقابة (+ ٤٠٠ متر) وقد تتباعد تلك السلاسل لتتسع مناطق المناسك، كما قد تتقارب ويظهر بينها بقع جبلية وتليه منها جبال الأخشبين، والسعراء، بحيث لا تترك سوى ممرات ضيقة (مأزم) تصل بن مناطق المناسك.

ويفصل منطقة مِنَى عن المسجد الحرام براح من الأرض في مسافة نحو ٤.٥ كم يسمى في بعضه بالمُحَصَّب * ، على حين تمتد منطقة مِنَى من موقع جمرة العقبة[٣٦] (الكبرى) صوب الكعبة إلى وادي مُحَسِّر() صوب عرفة في مسافة نحو ٣.٥ كم في خط مستقيم باتجاه المحور، وتتسع أراض مابين الجبال هنا في الشمال الشرقي فيما يعرف بالشعبتين، لتضم مساحة إضافية لمِنَى بحيث يصل عرضها إلى نحو ٣ كم قرب مزدلفة. أما مزدلفة فتمتد من وادي مُحَسِّر السابق حتى المأزمين * * * صوب عرفة في نحو ٣.٢٥ كم. وإلى الجنوب الغربي من خط المأزمين تقع



المصدر: الخريطة الطبوغرافية عن الصور الجوية سنة ١٦٨١ لوحة مكة ١ : ٥٠٠٠٠ - وضعت حدود المناطق استناداً إلى النصوص الشرعية والمعالم الطبيعية والاستعانة بخرائط فارس وزارة الإعلام ومبدقجي وكتابات الرحلات، انظر المراجع.

محور مناسك الحج ومناطقه

شكل (٣)

منطقة فاصلة خالية من المشاعر لكنها موصلة بين مزدلفة وعرفة في مسافة نحو ٥.٥ كم. وهي داخلة في نطاق الحرم المكي. إلا يفصلها عن منطقة عرفة وادي عُرَنة *. وإلى الشرق منه تبدأ عرفة حيث يوجد جبل الرحمة والذي يبعد عن المسجد الحرام بنحو ١٨ كم **. ولكن عرفة كلها واقعة خارج الحرم.

من خلال العرض السابق يمكن أن نخلص إلى بعض الملاحظات حول الأبعاد المكانية لمحور المناسك:

أ ـ ترتب على امتداد محور المناسك إلى الجنوب الشرقي من المسجد الحرام أن أصبح الحجاج في مناطق المناسك الثلاثة وخلال حركتهم فيما بينها يولون وجوههم في الصلاة شطر الشمال الغربي حيث الكعبة، وحيث يواجهون ركن الحجر أشرف أركانها، ومبدأ الطواف ومنتهاه، كما أن نفس الاتجاه هو مبدأ المسعى بين الصفا والمروة، وهذا يؤكد من جديد أهمية ركن الحجر في كل أعمال الحج.

ب ـ يهيء وقوع أماكن المناسك بين حواف جبلية يتحرك الحجيج بين مسالكها، يهيء ذلك لهم معايشة إيمانية متجردة لله، زاهدة في زخرف الدنيا، متأملة عظمة وشموخ الخالق (مبدع تلك الجبال)، متيقنة من ضعف الانسان وهوان غروره[٣٧] وكل هذه المعايشة ترقى بالمسلم التائب إلى ربه في هذه الرحلة الإيمانية إلى مراتب عالية من الإحسان.

جـ ـ يتوافق تمييز حدود مناطق المناسك ببطون بعض الأودية (مُحَسِّر وعُرَنَة) وعدم جواز التنسك فيها، مع ما توحيه المعرفة الجغرافية للخصائص المميزة للأودية عموماً، فمعروف أن مكوناتها منقولة، أي ليست أصيلة في المكان، بخلاف الجبال التي تظل محافظة على أصالتها، فإذا كانت للمكان حرمة، فأصالة الجبال تحدد نطاقها، ومع ذلك فإن امتداد الأودية ثابت بثبات الجبال التي تقع حولها، فهي تصلح حدوداً باقية بقدر ما لا تصلح للتعبير عن أصالة المكان. وهنا قد يشار أيضاً إلى أهمية اتخاذ مأزم الجبال حدوداً باقية لمناطق المناسك.

د ـ هناك انسجام بين ترتيب وهيئة المكان في محور المناسك من جانب، وبين حركة الحجيج فيما بين مناطقه، ووظيفة كل منطقة من جانب آخر:

١ ـ فمن حيث انسجام ترتيب المكان مع حركة الحجيج (انظر شكل ٣) يلاحظ أن:
ـ منى بمثابة مبيت واستراحة مرحلية في طريق الذهاب من الحرم إلى عرفة. ثم في طريق العودة من عرفة إلى المسجد الحرام.
ـ مزدلفة لغة ممر مسائي واستراحة في طريق العودة من عرفات إلى منى.
ـ عرفات نهاية لأماكن المناسك، والمحطة الحاسمة التي لا بد من الوقوف بها في الحج، فهي موقف كما سماها الرسول عليه الصلاة والسلام.

٢ـ ومن حيث انسجام هيئة المكان مع وظيفته التعبدية في محور المناسك يلاحظ أن:
ـ عرفة كمحطة أخيرة للحركة هي أرض تقبّل التوبات وتنزّل الرحمات (جبل الرحمة) يأتيها الحجيج من الحرم مروراً بين الجبال، واجتيازاً لمآزمها، بعيدا عن مظاهر المادية، حتى يصلون إلى رحبة واسعة تتقهقر عنها حواف الجبال، وتقع خارج الحرم، ورغم موقعها في الحل فالحاج منشغل بالدعاء والتوبة وطلب الرحمة وأسباب الجنة، وقد يوحي رحب وسعة المكان[٣٨] ، بعد المرور في المضائق والمآزم بحلول الرحمة والسعة من الله الذي ينظر إلى الحجيج الشُّعْث الغُبْر (من السفر والإجهاد) ويباهي بهم الملائكة. والموقف ككل لقاء بين الرب وعباده خارج حرمه الآمن، كموقف ندم واستغفار. وتوبة وغفران، ولذلك كان الحج عرفة.

ـ مزدلفة أرض ازدلاف، فكما تتجمع عند مأزمها طرق الحج، يتجمع فيها الحجيج في زلف بعد توبتهم بموقف عرفات. ليؤكدوا ذكرهم الدائم لله، ومحاربتهم لعدوهم الشيطان. فمن مزدلفة يبدأ الاستعداد لهذه المهمة التي تتركز أساساً في منى. فالاستعداد لذكر الله[٢٩] بمنى يبدأ بذكر الله عند المشعر الحرام. والاستعداد لمحاربة الشيطان يبدأ بجمع الحصى من مزدلفة لرمي الجمرات في منى. وهذه الوظيفة المرحلية أو المِعْبَرية لمزدلفة تتناسب مع موقعها الوسيط بين عرفة كموقف، ومنى كمستقر.
ـ منى ـ أقرب مناطق المناسك من المسجد الحرام ـ محلٌ لذكر الله في أيام التشريق، فمنها يذهب الحجيج لطواف الإفاضة ثم يعودون إليها، وهي محل لشكر الله على توفيقه العباد إلى الحج، ورزقه إياهم من الأنعام وذلك بذبح الهدْي، كما أنها محل لمحاربة الشيطان برجم الجمرات الثلاث، ومنى مجتمع ومستقر لكل الحجيج، وصفها

الرسول عليه السلام بالرحم تتسع لمن فيها، فرغم إحاطتها بالجبال، إلا أن تراجع الحواف وظهور الشعاب والفجاج فيما بينها يوفر جيوباً صالحة للإقامة في وديانها وسفوح جبالها[٣٠]، وعلى صخور الجبال المحيطة تنعكس أشعة الشمس وتتجمع في منى ليتصبب العرق الغزير، ويذهب معه ما تبقى من أدران البدن، ويظل الإشراف المباشر للجبال على أرض منى مذكراً للحجيج بالتخفف من تعقيدات الحياة المادية والاستمتاع ببساطة وصفاء الفطرة.

الخاتمة:

تبين من تحليلنا لعناصر النظام المكاني لأعمال الحج أن الحكمة الالّهية قد هيأت لتلك العناصر من الخصائص ما ذكرناه، ومالاً يحيط بعلمه إلا الله تعالى، بحيث يؤدي هذا النظام وظائفه الروحية التعبدية إذعانا لله، وطهارة للنفس، ونقاء للروح، فكما قال عليه السلام: «من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته أمه» متفق عليه...

ويحسن في خاتمة البحث التأكيد على الاستخلاصات التالية:

- النظام المكاني العام لأعمال ومناسك الحج في تدرجه وحلقيته وإشعاعيته، يناسب عالمية الدين الإسلامي من جانب، كما يناسب تدرج الدين وانسجامه مع فطرة الإنسان من جانب آخر.
- في تحديد حدود الحرم المكي من قبل الله تعالى، ضمان بأن تظل لبيته الحرام إمامته للناس وأن يبقى ملاذاً روحياً في هذا العالم المضطرب المتأزم، وقد حددت الحدود بحكمة الله، وهي تؤدي وظيفتها تماماً في نسك الحج والعمرة، فلا هي مشقة لمن يريد الاعتمار من أهل مكة، ولا هي ضيقة، تضيق بمن يفد إليها من مريدي التعبد والأمان من عبادالله المسلمين.
- حدد الرسول عليه السلام مواقيت الإحرام تهيئة لذلك النطاق الانتقالي في الحرمة والإحرام، وبالتالي الاستعداد الروحي للدخول في العبادة التي يخرج منها المسلم مغفور الذنوب، وهي أيضا العبادة الوحيدة التي تجب عليه مرة واحدة في العمر، ولذا وجب

الاستعداد الكامل لها، والاستغراق التام في أدائها.

- يناسب محور المناسك في أقسامه وخصائص هيئته مع وظائفه التعبدية، وانتظام حركة الحجيج بين مناسكه، بحيث تتحصل عن طريق المعايشة التعبدية خلاله التجرد والفرار إلى الله بالتوبة الصادقة إليه تعالى.

وقبل كل ما سبق وبعده، فاذا كان من المحصلات المستهدفة لنسك الحج هي تقوى القلوب، فإن أداء النسك طاعة لله، والتزاماً بحدوده، وتعظيماً لحرماته وشعائره، يحقق تلك المحصلة، وذلك من قوله تعالى في سورة الحج، الآية ٣٠: «ذلك وَمَنْ يُعَظِّمْ حرماتِ الله فهو خيرٌ له عند ربه». والآية ٣٢: «ذلك وَمَنْ يُعظِّمْ شعائرَ اللهِ فإنَّها من تَقْوى القُلوبِ».

●●●

المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم. وبعض تفاسيره

٢ - الفقه على المذاهب الأربعة.

٣ - ابراهيم رفعت باشا، مرآة الحرمين - أو الرحلات الحجازية والحج ومشاعره، القاهرة ١٣٤٤ هـ/١٩٢٥ م الجزء الأول.

٤ - ابن منظور، لسان العرب.

٥ - أبو اسحاق الحربي، كتاب المناسك، وأماكن طرق الحج ومعالم الجزيرة، تحقيق حمد الجاسر، منشورات اليمامة - الرياض - ١٣٨٩ هـ/١٩٦٩ م.

٦ - أحمد الاسلامبولي، تحفة الناسك في بيان المناسك، مراجعة وتعليق عبد اللطيف فرفور، دمشق، ١٩٧٠ م.

٧ - الأزرقي، محمد بن عبدالله، أخبار مكة، الجزء الأول.

٨ - صلاح عبد الجابر عيسى، حول منهج لجغرافية الإسلام، بحث مقدم للنشر، رجب ١٤٠٤ هـ/ابريل ١٩٨٤ م.

٩ - عاتق بن غيث البلادي، معالم مكة التاريخية والأثرية، دار مكة، ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م.

١٠ - عبد العزيز المحمد السلمان، أوضح المسالك إلى أحكام المناسك. الرياض، الطبعة الثامنة ١٤٠٢ هـ

١١ - عبد العزيز بن باز، الحج والعمرة والزيارة على ضوء الكتاب والسنة. دار عكاظ، الطبعة العشرون.

١٢ - عبدالله بن خميس، المجاز بين اليمامة والحجاز، الرياض. ١٣٩ هـ/١٩٧٠ م.

١٣ - عبد المعز الجزار، مناسك الحج والعمرة، ملحق الأزهر، ذي القعدة ١٤٠٢ هـ

١٤ - وزارة الأوقاف الكويتية، رسالة الحج، عن مجلة الوعي الإسلامي «بدون تاريخ».

Sopher, D.E., Geography of Religions, London, 1967.

الخرائط :

١ ـ حسين حمزة بندقجي، خريطة مكة المكرمة ودليل الحج. جدة ١٤٠١ هـ
٢ ـ محمد زكي فارس، خريطة مكة والمشاعر. جدة ١٤٠٣/١٤٠٢ هـ
٣ ـ وزارة البترول والمعادن السعودية، الخريطة الجيولوجية للمملكة ١ : ٥٠٠.٠٠٠ لوحة أ ٢١٠ الحجاز الجنوبي.
٥ ـ وزارة الشئون البلدية والقروية السعودية، لوحة مكة المكرمة مقياس ١ : ٥٠.٠٠٠ عن الصور الجوية ١٩٨١.

الهوامش والتعليقات

(1) Sopher, D.E., Geography of religions, London, 1967.
(٢) انظر الفقه على المذاهب الأربعة ـ كتاب الحج.
(٣) سورة آل عمران، الآية ٩٧.
(٤) سورة الحج، الآية ٢٨. انظر التحديد في الآية بأحد التفاسير.
(٥) الفقه على المذاهب الأربعة، المرجع السابق
(*) زيارة مسجد الرسول سنة في الحج والعمرة، وقد يفصلها بعض الفقهاء عن أعمالها ويميزها بالزيارة فقط.
(٦) صلاح عبد الجابر عيسى. «سى. «حول منهج لجغرافية الإسلام» بحث مقدم للنشر. رجب ١٤٠٤ ـ ابريل ١٩٨٤.
(٨) أحمد الاسلامبولي، تحفة المناسك في بيان المناسك، مراجعة وتعليق عبد اللطيف فرفور، دمشق ١٩٧٠ ص ٢٢ـ٢٥.
(٩) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، انظر تفسير الآيتين ١٢٥، ١٢٧ من سورة البقرة.
(١٠) وزارة الأوقاف الكويتية، رسالة الحج، بدون تاريخ ص ٦٤. وتذكر نشرة لوزارة الاعلام السعودية سنة ١٤٠٤ هـ أن مساحة الحرم حاليا ١٦٠١٦٨ متر٢ ، ولعلها تُدْخِل في ذلك مسطحات الدور الأرضي والعلوي في الجزء المغطى.
(*) الصفا جمع صفاة وهي الحجر العريض الأملس، والمروة واحد المرو، وهي حجارة بيض ـ أنظر لسان العرب.
(١١) سورة العنكبوت، آية ٦٧.
(١٢) عبد العزيز المحمد السلمان، أوضح المسالك إلى أحكام المناسك، الرياض الطبعة الثانية ١٤٠٢ هـ، ص ٤١.
(١٣) أبو اسحاق الحربي، كتاب المناسك وأماكن طرق الحج ومعالم الجزيرة، تحقيق حمد الجاسر، منشورات اليمامة ـ الرياض ١٣٨٩ هـ/١٩٦٩ م، ص ٣٤٧ـ٣٤٨.
(١٤) الاسلامبولي، المرجع السابق، ص ٢٢.
(١٥) كانت ذات عرق قرية صغيرة عند جبل عرق على وادي العقيق، وكذلك كانت الجحفة قرية تجحفها السيول، وذو الحليفة موضع ماء لبنى جشم، والحليفة هي الشجرة، وقرن جبل مشرف على عرفات، ويلملم جبل من تهامة والسعدية بئر فيه ـ انظر الفقه، والحربي.
(١٦) الحربي، المرجع السابق، ص ٣٤٩، ص ٤٢٥.

(*) المرحلة مسافة تقديرية تساوي مسير يوم أو ليلة بسير الابل المحملة بالاثقال سيراً معتاداً. وهي نحو ٨ فراسخ أو ٢٤ ميلاً أو ٤٥.٦ كم. انظر الفقه على المذاهب الأربعة. مبحث قصر الصلاة.

(١٧) عاتق بن غيث البلادي. معالم مكة التاريخية والأثرية. دار مكة ١٤٠٠ ـ ١٩٨٠ ص ١٦٠ ـ ١٦١.

(١٨) نفس المرجع السابق ص ٣٢، ص ٣٢٨.

(١٩) انظر الفقه على المذاهب الأربعة، مبحث مواقيت الاحرام.

(٢٠) عبد المعز الجزار. مناسك الحج والعمرة، ملحق مجلة الأزهر ـ ذي القعدة ١٤٠٢ هـ ـ ص ٣٨.

(٢١) استعان الباحث في توقيع المواقيت بالخريطة الجيولوجية مقياس ٥٠٠.٠٠٠/١ لوحة أ ٢١٠ عن الحجاز الجنوبي.

(٢٢) عبد العزيز بن باز. الحج والعمرة والزيارة على ضوء الكتاب والسنة. دار عكاظ ـ الطبعة العشرون ص ١٧.

(*) بالمدينة مزارات مستحبة هي قبر الرسول عليه السلام، ومسجد قباء، والبقيع وشهداء أُحُد. انظر ابن باز. المرجع السابق ص ٧٠ ـ ٧٣

(٢٣) وزراة الأوقاف الكويتية ـ رسالة الحج ـ مرجع سابق ص ٥٢

(٢٤) وردت عدة أحاديث عن ذلك منها حديث أبي هريرة أن رسول الله عليه السلام قال: ما بين لابتيها حرام، وحديث علي مرفوعاً، : حَرَمُ المدينة ما بين ثور إلى عير. وهما جبلان (السلمان ص ١٤٨) وحديث مالك أن النبي حرم ما بين لابتى المدينة إلى عير، إلى ثنية المحدث، إلى ثنية الحفياء، إلى مضرب القبة. إلى ذات الجيش. وبينها وبين المدينة ستة أميال، انظر الحربي ص ٤٠٦. (واللابة هي الحَرَّة على الجبال المحيطة) وانظر أيضاً، ابراهيم رفعت، مرآة الحرمين، القاهرة ١٣٤٤ هـ ـ ١٩٢٥ م. الجزء الأول ص ٤٤٧ ـ ٣٣٨.

(**) الميل في الاستخدام الفقهي يساوي ثلث (١/٣) فرسخ ونحو ١.٩ كم.

(٢٥) عبد العزيز السلمان، ص ١٤٨، وقد يفهم من هذا الحديث أيضا أن الحمى نطاق أوسع من الحرم. لكننا نرجح اعتبارها نطاقاً واحداً كما أشير أعلاه.

(٢٦) سورة التين، الآيات ١، ٢، ٣.

(٢٧) انظر تفسير آيات: «ان أول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركاً»، «واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل». في تفسير ابن كثير، وتفسير المنار مثلاً».

(٢٨) الأزرقي، محمد بن عبدالله، أخبار مكة ـ الجزء الأول، ص ٣٥٥.

(٢٩) الحربي، المرجع السابق، ص ٤٧٢.

(٣٠) الاسلامبولي، المرجع السابق، ص ٢٣.

(٣١) نفس المرجع.

(*) الأضاة مجتمع الماء، وأضاة لبن، جبل طويل له رأسان، والأضاة تحته، انظر عبدالله بن خميس، المجاز بين اليمامة والحجاز، الرياض ١٣٩٠ هـ، ص ٣٢٢.

(*) يطلق عليها البلادي ثنية خل على طريق نخلة اليمانية، ويشرف عليها جبل المقطّع وهو منتهى الحرم، انظر البلادي، معالم مكة، ص ٢٨٢.

(**) ذكرها أكثر المتقدمين بين مكة والطائف، أي في الجنوب الشرقي، وهذا بخلاف الصواب، البلادي ص ٦٥.

(٣٢) السلمان، المرجع السابق، ص ١٤٤.

(***) رتب الفقهاء أفضلية بعض الأعلام في الإحرام منها للعمرة وفقاً لما ثبت لهم من السّنة. فعند الحنفية والحنابلة التنعيم ثم الجعرانة، والعكس عند المالكية والشافعية. انظر الفقه على المذاهب الأربعة.

(٣٣) انظر الفقه على المذاهب الأربعة: كتاب الحج ـ مباحث الأركان والواجبات والسنن.

(٥) سميت منى هكذا لما يُمَنّى فيها من الدماء (أي يراق) يوم النحر وما بعده، ابن منظور، لسان العرب.

(٥) سميت مزدلفة هكذا من ازدلاف الحجيج إليها، أي مجيئها في زلف (ساعات) من الليل، وتسمى أيضاً جمعاً لاجتماع الحجيج بها. وجمعهم صلاتي المغرب والعشاء بها، انظر ابراهيم رفعت جـ (ص ٣٣١، ابن خميس ص ٢٩٧.

(٥٥) عرفات هي عرفة ـ مفرد على صيغة الجمع ـ وسميت هكذا وقت أن علّم جبريل عليه السلام ابراهيم الخليل الحج وصلا عرفة فقال له الخليل عرفت ـ حيث أنه أتاها من قبل ـ على قول علي بن أبي طالب وعطاء. انظر تفسير ابن كثير ـ الآية ١٩٨ من سورة البقرة، وان كان قد قيل في معناها تسعة أقوال، ابن خميس ص ٢٩٠.

(٣٤) الآيات: ١٩٨، ١٩٩، من قوله تعالى: «فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام، والآية ٢٠٣ في قوله تعالى: «واذكروا الله في أيام معدودات». انظر أحد تفاسير القرآن الكريم لهذه الآيات.

(٣٥) انظر، ابن خميس، المجاز، المرجع السابق ص ٢٩٤.

(٥) قيل هو براح يقع بأعلى مكة من الحجون إلى منى، وسمى كذلك لوجود الحصباء به، وقيل هو موضع رمي الجمار، ويرجع ذلك البلادي. انظر البلادي. المرجع السابق ص ٢٥٢، ابراهيم رفعت ص ٣٣٨.

(٣٦) هذا هو الأرجح من قول العلماء، وان كان الشافعي والنووي يريان أن جمرة العقبة والوسطى ليستا من منى، انظر ابراهيم رفعت، جزء ١ ص ٣٢٢، ابن خميس ص ٣٠٢.

(٥٥) هو وادي يخرج من جبل القويس في الشمال ويتجه جنوباً ليصب في عرنة، البلادي، ص ٢٤٨، وعرضه نحو ٢٧٥ متراً، وسمي كذلك لأن فيل أبرهة حسر فيه (أي عجز) انظر الفقه على المذاهب الأربعة، ويقال له وادي النار، ولا يرجع ابن خميس القول السابق بقوله أن الفيل قد هلك في وادي المغمس، انظر ابن خميس ص ٣٠١.

(٥٥٥) المَأزم لغة الطريق الضيق، والمأزمان هنا جبلان بينهما طريق وهما الأخشبان والقرن الجنوبي للأحدب، وعرض طريق المأزمين هذا نحو ٥٠ متراً، ويوجد طريق أقصر من السابق يلازم الفص الجنوبي للأخشبين (جبل الضرس) يعرف بطريق ضب، والطرق هنا عموماً مآزم فعلية، انظر رفعت، ص ٣٤٠، ابن خميس ص ٢٩٦.

(٥) من أكبر أودية مكة، ويرسم قوساً من طريق نجد شرقاً حتى جنوب مكة بنحو ١١ كم غرباً ويضيق عرض الوادي في قطاعه الموازي لعرفات إلى نحو ٢٠٠ متر بينما تصل المسافة المحيطة به فيما بين علمي الحرم وعلمي عرفة ١٥٥٣ متر، انظر رفعت ث ٣٤١.

(٥٥) المسافات السابقة استخرجها الباحث من الخريطة على طول خطوط مستقيمة فيما بين حدود المناطق.

(٣٧) قد يُذَكِّر هذا الموقف بقول الحق تبارك وتعالى في سورة الاسراء آية ٣٧: «ولا تمش في الأرض مرحاً، إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولاً».

(٣٨) تزيد مساحة ميدان عرفة عن ٨ كم^2 .

(٢٩) المقصود بذكر الله هنا ما خصته الآية الكريمة: «واذكروا الله في أيام معدودات» البقرة، الآية ٢٠٣.

(٣٠) تبلغ مساحة أرض منى تحت كنتور ٤٠٠ متر نحو ٥ كم^2 ، ومساحة سفوح جبالها حتى خطوط تقسيم المياه نحو ٣ كم^2 ، وذلك من واقع الخريطة الطبوغرافية للمنطقة.



دور المسلمين في صناعة الأقلام

د. محمد عبد الستار عثمان

تعددت مسميات القلم – الذي هو أداة الكتابة – فمنها المذبر أو المزبر الذي يزبر به أي يكتب به[١] وقيل اليراع[٢] والمرقم[٣] ولكن أكثر هذه التسميات شيوعاً «القلم»[٤] وقد تعددت الآراء كذلك حول اشتقاق هذه التسمية، فقيل القلم، لأنه قُلِمَ أي قُطِعَ وسُوِّي كما يقلم الظفر، وكل عمود يقطع ويحز رأسه ويقلم بعلامة فهو قلم، وكذلك قيل للسهام أقلام. قال الله تعالى «إذْ يُلْقُون أقلامَهم أيُّهم يكفلُ مريمَ»[٥] وكانت سهاما مكتوبة عليها أسماؤهم[٦] وذكر القلقشندى أنها سميت أقلاما لاستقامتها كالقداح، وقيل هو مأخوذ من القُلاّم وهو شجر رخو، فلما ضارعه القلم سمى قلما[٧] ورجح البعض هذا الرأي الأخير[٨].

وتشير الآيات القرآنية والأحاديث النبوية إلى أهمية القلم، فقد قال رسول الله صلَّى الله عليه وسلم «إن أول ما خلق القلم» أو «إن أول ما خلق الله اليراع ثم خلق من اليراع القلم» ولذلك فإن القلم أشرف أدوات الكتابة وأعلاها رتبة، وغيرُه من آلات الكتابة كالأعوان، ويؤكد ذلك الشرف أن الله تعالى أقسم به قائلا «نّ والقلم وما يسطرون»[٩] كما ربط النص القرآني بين القلم والتعليم فقال تعالى: «اقرأ وربك الأكرم، الذي علَّم بالقلم»[١٠].

وتكشف أقوال الحكماء والبارزين في التاريخ الإنساني كله عن منزلة القلم وأهميته[١١] ويكفي أن نشير إلى أن أثره فضيلة الخط الذي «هو لسان اليد، ورسول الضمير، ودليل الإرادة الناطق عن الخواطر، وسفير العقول، ووحي الفكر وسلاح المعرفة، ومحادثة الأخلاء على التنائي وأنس الإخوان عند الفرقة، ومستودع الأسرار، وديوان الأمور وترجمان القلوب، والمعبر عن

النفوس، والمخبر عن الخواطر، ومورث الآخر مكارم الأول، والناقل إليه مآثر الماضي، والمخلد له حكمته وعلمه والمسامر للعين بسر القلب، والمخاطب عن الناصت، والمجادل عن الساكت والمفصح عن الأبكم، والمتكلم عن الأخرس، الذي تشهد آثاره بفضائله وأخباره بمناقبه»(١٢).

وكل هذا وذاك يشير إلى أن صناعة القلم «أفضل الصنائع وأجل البضائع»(١٣) ولهذه الأهمية نال القلم اهتمام جميع الأمم منذ أن عرفت الكتابة، واختلفت أشكاله والمواد التي يصنع منها باختلاف المواد التي يكتب عليها، فكانت الأقلام تتخذ عند السومريين القدماء من أهل العراق من الحديد أو الخشب ليضغط بها على الطين لرسم الخطوط المسمارية، ومنها ما كان يكتب من الرأسين، وفي مصر كتب الفراعنة على الأحجار بأقلام الحديد(١٤) ونقشوا أدق الصور وكتبوا على البردى بقلم «البوص أو الفرجون»(١٥).

واستخدم العرب في الجاهلية القلم في التموين، وعندما كانت تُلجئهم الحاجة إلى أن يسجلوا بعض شئونهم، في وقت لا يكون معهم قلمهم المبرى المقطوط ودويُهم الملأى بالمداد، كانوا يستخدمون غالبا مواد طباشيرية أو فحمية تترك أثرها على ما يكتب عليه، بل إنهم استخدموا أدوات حادة كالسكين لنقش الكتابة على المواد الصلبة.(١٦)

وتشير النصوص إلى أن القلم في الجاهلية كان «مصنوعا من القصب، يقط ويقلم أو يبرى ثم يغمس في مداد الدواة ويكتب به»(١٧). فعن عبد الله بن حنش قال: «رأيتهم يكتبون على أكفهم بالقصب عند البراء»(١٨) واذا كان العرب قد اهتموا بتجويد الخط وإتقانه في ذلك العصر، فإن النتيجة المنطقية لذلك، هي أن يعتنوا بصناعة القلم، أداتهم لذلك.

وأدرك المسلمون أهمية القلم، وعُنُوا بصناعته، خاصة وأن رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم حث على صناعة الأقلام، فقد روى أنه قال: «من قلّم قلما يكتب به علما أعطاه الله شجرة في الجنة خير من الدنيا وما فيها»(١٩) وكان لنزول القرآن باللغة العربية، وانتشار الإسلام وتأسيس دولته، ثم ما صاحب ذلك من مراحل تحوّل حضارية كالتعريب والترجمة ومعرفة العرب بصناعة الورق، هذا بالإضافة إلى ظهور مواهب الخطاطين المسلمين الذين أجادوا فنون الخط وعملوا على إتقانه، أثر كبير في تطور صناعة القلم.

واستخدم لب الجريد الأخضر في صناعة الأقلام، لكن استخدام القصب في صناعتها كان

سائدا[٢٠] لما له من مزايا، فالأقلام المصنوعة من القصب تظَهر قواعد الخط، وهي سهلة الاستعمال، وطوع يد الكاتب يقطعها كما يشاء، بحسب حجم الكتابة ونوع الخط[٢١] بالإضافة إلى أن متانته تسمح بكتابة رفيعة جداً[٢٢].

وكان نبات القصب يختلف جودة وصلاحية لصناعة الأقلام، باختلاف بيئته وتربته. ونسبت الأقلام إلى بيئتها أو تربتها، فنجد الأقلام الصخرية والبحرية والمصرية والفارسية والنبطية وغيرها. وكان لكل نوع منها مميزاته أو عيوبه التي عرفها الكتاب، ففضلوا بعضها على البعض الآخر في صناعة الأقلام.

واتفق على أن أجود أنواع القصب في صناعة الأقلام بصفة عامة «ما استحكم نضجه، وخف بزره، وقد ساعدت عليه السعود في فلك البروج حولاً كاملاً، تؤلفه بمختلف أركانها وطباعها، وتباين أنوائها وأنحائها، حتى إذا بلغ أشده واستوى، وشقت بوازله ورقت شمائله، وابتسم عن غشائه، وتأدى من لحائه، وتعرى عن ثوب المصيف بانقضاء الخريف، وكشف عن لون البيض المكنون، والصدف المخزون قطع ولم يعجل من تمام مصلحته، ولم يؤخر إلى الأوقات المخوفة عاهاتها عليه من خصر الشتاء، وعفن الإيذاء، فجاء مستوى الأنابيب معتدلها، مثقب الكعوب مقومها»[٢٣] وقد حرر الوزير علي بن مقلة[٢٤] مناط الحاجة من هذه الأوصاف، واقتصر على الضروري منها في ألفاظ قلائل فقال:

«خير الأقلام ما استحكم نضجه في جرمه، وبعد أن اصفر لحاؤه ورق شجره وصلب شحمه، وثقل حجمه[٢٥]».

وكان القصب الصخرى من أجود أنواع القصب التي يفضلها الكتاب في صناعة الأقلام، حتى أن هناك من أهدى صاحبه مجموعة من الأقلام الصخرية، ذكر له محاسنها فقال إنها: «من القصب النابت في الصخر، الذي نشف بعد الهجير، في قشره ماؤه، وستره من تلويحه غشاؤه، وهي كالآلىء المكنونة في الصدف والأنوار المحجوبة في السدف، تبرية القشور، درية الظهور فضية الكسور، وقد كستها الطبيعة جواهراً كالوشى المحبّر، ورونقا كالديباج المنيّر[٢٦]. وكشفت الخبرة لدى الكتاب عن أن هذه الأقلام الصخرية «أجرى في الكواغد وأمر في الجلود»[٢٧].

كذلك كان القصب البحري من الأنواع المفضلة في صناعة الأقلام، لأنها «أملس في

القراطيس، وألين في المعاطف، وأشد لتصرف الخط فيها» كما أنها «موشية الليط، رائقة التخطيط كأن داخلها قطرة دم، أو حاشية رداء معلم، وكأن خارجها أرقم، أو متن واد مفعم، نشرت ألوانا تزرى بورد الخدود، وأبدت قامات تفضح تأوّد القدود»[٢٨].

وكانت الأقلام المصنوعة من القصب المصري من بين هذه الأنواع المفضلة، لأنها «بيض كأنها قباطى مصر نقاء، وغرقيء البيض صفاء، غذاها الصعيد من ثراه بلبه، وسقاها النيل من غبره وعذبه، فجاءت ملتئمة الأجزاء، سليمة من الالتواء، تستقيم شقوقها في أطوالها، ولا تنكب عن يمينها ولا شمالها مقترن بها صفراء، كأنها معها عقيان قرن بلُجَين، أو ورق خط بعين، تختال في صفر ملاحفها، وتميس من مذهب مطارفها بلون غياب الشمس وصبغ ثياب الورس[٢٩]. وقد أدرك الكتاب بخبرتهم جميع أنواع القصب ما حسن منها وما ساء حتى أن أحدهم ليقول لصبي يعلمه الخط: «إن أعوزك البحري والفارسي واضطرت إلى الأقلام النبطية فاختر منها ما يميل إلى السمرة»[٣٠].

وكان من أوجه التفضيل جمال الشكل وحسنه، فكان يفضل من الأنابيب «ما ناسبت رماح الخط[٣١] في أجناسها، وشاكلت الذهب في ألوانها، وضاهت الحرير في لمعانها، مضابطة الجفاء، نمرة القوى، لا يسيطها القط، ولا يشعب بها الخط»[٣٢])

وإذا كانت متانة القصب عن غيره من المواد التي تصلح لصناعة الأقلام سببا في تفضيله فلقد كانت أيضا من الصفات التي كان لها دور في تفضيل نوع من القصب على غيره. فكان الكتاب يفضلون أقصابا «لا ينقصها ضعف ولا خور، ولا يشينها لين ولا رخاوة، ولا يعيبها كزازة ولا قساوة، صلبة المعاجم، لدِنة المقاطع، موفية القدود والألوان محمودة المخبر والعيان، وقد استوى في الملاسة داخلها وخارجها، وتناسب في السلاسة عاليها وسافلها[٣٣].

وباختلاف هذه الأوصاف من موطن إلى آخر، اختلفت جودة الأقلام باختلاف جودة الأقصاب التي تصنع منها، ولكن الكاتب كان يبحث عن الأقصاب الجيدة في مظانها، ليصنع منها أقلامه، ولو اضطر إلى جلبها من بلد خارج موطنه، فقد أرسل أحدهم وهو في خرسان إلى صاحبه ببغداد ليرسل إليه بأنواع جيدة من القصب لندرة الجيّد منها في موطنه[٣٤].

ويقال للقصب اليراع والأباء، وقال قوم: «الأباء أطراف القصب ويقال لعقد الصب الكعوب، ويقال لما بين عقده الأنابيب»[٣٥] ويقال لباطنه: الشحمة ولظاهره الليط، ويقال

للقطن الذي في جوف القصبة البيلم والسقصف والقيسع ، ويقال لغشائه الذي عليه: الغلاف واللحاء والقشر»[٣٦].

وقد أشار الكتاب إلى حجم القلم ومقاسه، ومنهم من أشار إلى ذلك إشارة عامة فقال «أحمد الأقلام ما توسطت حالته في الطول والقصر والغلظ والدقة، فإن الدقيق الضئيل تجتمع عليه الأنامل فيبقى مائلاً إلى ما بين الثلث، والغليظ المفرط لا تحمله الأنامل» ولكن ابن مقلة ذكر تحديداً لذلك فقال: «خير الأقلام ما كان طوله من ستة عشرة اصبعا إلى اثنى عشر، وامتلاؤه ما بين غلظ السبابة إلى الخنصر» وفي موضع آخر يقول «أحسن قدود القلم ألا يتجاوز به الشبر بأكثر من جفلته»[٣٧] ويشهد له قول الشاعر:

فتى لو حوى الدنيا لأصبح عاريا ... من المال معتاضا ثيابا من الشكر
له ترجمان أخرس اللفظ صامت ... على قاب شبر بل يزيد على الشبر[٣٨]

ويتضح من هذا أن مقاييس القلم ارتبطت ارتباطا منطقيا بمقاييس إنسانية، كان لها أثرها فيما اتصل بالقلم من أدوات، سواء التي تستعمل في صناعته كالمبراة أو السكين والمقط وغيرها، أو أدوات الكتابة كالدواة، أو المقلمة التي يحفظ بها أو يوضع فيها والتي كانت غالبا متصلة بالدواة ونادرا ماانفصلت عنها.

وبّراية القلم من العمليات الأساسية في صناعته، إذ القلم لا يسمى قلما حتى يبرى، وإلا فهو قصبة[٣٩] ومن هنا، أشار الكتاب إلى أهمية تعلم البراية واتقانها، وحثوا على ذلك، بل إنهم بالغوا في إظهار ذلك حتى أن بعضهم قال: «إن تعلم البراية أكبر من تعلم الخط» ومن قائل «إن الخط كله القلم». ولكن الأمر لا يصل إلى هذا الحد من المبالغة، خاصة وأن هنالك من أجاد الخط بقلم غير حسن البرى، ولكن الذي لا شك فيه أن برى القلم من الأعمال المهمة في صناعته، وبإجادتها يجود القلم، وبالتالي يحسن خطه ومن ثم حث الكتاب عليها، فقال ابن مقلة «ملك الخط حسن البراية، ومن أحسنها سهل عليها الخط، ولا يقتصر على علم فن منها دون فن، فإنه يتعين على من يتعاطى هذه الصناعة أن يحفظ كل فن منها على مذهب من زيادة في التحريف ومن النقصان منه، ومن اختلاف طبقاته، ومن وعي قلبه كثرة أجناس القلم كان مقتدراً على الخط، ولا يتعلم إلا عاقل»[٤٠] وقال بعضهم «من لم يحسن الاستمداد وبري القلم

والشق والقط وإمساك الطومار وقسمة حركة اليد حين الكتابة فليس هو من الكتابة في شيء»[٤١].

وقيل كذلك إن الكاتب يحتاج «إلى خلال منها: جودة بري القلم وإطالة جلفته وتحريف قطته»[٤٢].

وكانت السكين[٤٣] هي الأداة المستعملة في بري الأقلام[٤٤] وكانت تلازم القلم كالدواة عند الكتابة[٤٥] لحاجة استخدامها في بري القلم من حين لآخر. وكانت تحد على المسن، وهو نوعان: أكهب اللون ويسمى الرومي وأخضر وهو على نوعين: حجازي وقوصي. والرومي أجودهما والحجازي أجوده الأخضر[٤٦] وكانت السكين تحفظ في قراب.

ويبين الكتاب قدر السكين في بري الأقلام، فيذكر بعضهم أنها «مسن الأقلام تستحد بها إذا كلّت، وتطلق بها إذا وقفت، وتلمها إذا تشعثت، فتجب المبالغة في سقيها واحدادها ليتمكن من البري، فيصْفُو جوهر القلم، ولا تتشظى قطته، وينبغي ألا يستعملها في غير البراية لئلا تكلّ وتفسد»[٤٧] وكان الحرص شديدا على أن تكون حادة لتكون البراية جيدة[٤٨].

ولهذه المنزلة للسكين في صناعة الأقلام فضل البعض أنواعا معينة ذوات صفات محددة، فقال بعضهم: «أحسنها ما عرض صدره، وأرهف حده، ولم يفضل من القبضة نصابه، واستوى في غير اعوجاج». وفضل بعض الكتاب العقابية، وهي التي صدرها أعرض من أسفلها.[٤٩] وقال ابن المدبر «استعمل لبري القلم سكينا طواويسيا مذلق الحد وميض الظرف[٥٠].

.كذلك حدد وضع الأنبوبة عند البري فقال: «تفقد الأنبوبة قبل بريها لئلا تجعلها منكوسة، وابرها من ناحية نبات القصبة.[٥١] يعنى أعلاها اذا كانت قائمة على أصلها، أما إذا كان الأنبوب معوجا ودعت الضرورة إليه فالبرية من أسفله، لأن أسفله أقل التواء من أعلاه[٥٢].

وذكر البربري[٥٣] أسلوب استخدام السكين في البري فقال: «إذا بدأت بالبراية فأمسك السكين باليد اليمنى والأنبوبة باليد اليسرى وضع إبهامك اليمنى على قفا السكين، ثم اعتمد الأنبوبة اعتماداً رفيقاً[٥٤].

وقال القلقشندي: «اعلم أن البري يشتمل على معان: المعنى الأول في صفته ومقداره في الطول والتقعير». وقال الوزير ابن مقلة: «يجب أن يكون القلم في الصلب أكثر تقعيرا وفي الرخو أقل، وفي المعتدل بينها، وصفته أن تبتدىء بنزولك بالسكين على الاستواء، ثم تميل القطع إلى ما يلي رأس القلم، ويكون طول الفتحة مقدار عقدة الابهام، أو كمناقير الحمام، وإلى ذلك أشار الشيخ علاءالدين السرمرى في أرجوزته بقوله:

وطولها كـعـقـدة الابهام لا أعلى ولا أدنى يـكون أرذلا[٥٥]

وقد أشار الكتاب إلى حسن تطويل جلفة القلم، فقال ابن البواب[٥٦] «قلم تقصر جلفته، فإن الخط يجيء به أوقص، والوقص قصر العنق، وكأنه يريد بالقصر ما دون عقدة الابهام». وقال الصولى أطل خرطوم قلمك، فقيل له: أله خرطوم ؟ قال: نعم، وأنشد:

كـأن أنوف الـطير في عـرصـاتها خـراطيم أقلام تخط وتـعـجـم[٥٧]

وذكر أن عبد الحميد الكاتب قال: لرغبان وكان يكتب بقلم قصير البرية: أتريد أن يجود خطك ؟ قال نعم، قال: فأطل جلفة قلمك وأسمنها، وحرف القطة[٥٨] وأيمنها، قال رغبان: ففعلت ذلك فجاد خطى[٥٩] .

ثم يلي ذلك النحت[٦٠] وقال ابن مقلة «هو نوعان: نحت حواشيه ونحت بطنه، أما نحت حواشيه فيجب أن يكون متساويا من جهتي السن[٦١] معاً، ولا يحمل على إحدى الجهتين فيضعف سنه، بل يجب أن يكون الشق متوسطاً لجلفة القلم دق أو غلظ. قال: ويجب أن يكون جانباه مسيفين والتسييف: أن يكون أعلاه ذاهباً نحو رأس القلم أكثر من أسفله، فيحسن جرى المداد من القلم، قال: أمانحت بطنه فيختلف بحسب اختلاف الأقلام في صلابة الشحم ورخاوته، فأما الصلب الشحمة[٦٢] فينبغي أن ينحت وجهه فقط، ثم يجعله مسطحا، وعرضه كقدر عرض الخط الذي يؤثر الكاتب أن يكتبه، وأما الرخو الشحمة فيجب أن يستأصل شحمته حتى تنتهي إلى الموضع الصلب من جرم القلم، لأنك إن كتبت بشحمته تشظى القلم ولم يصف جريانه[٦٣] .

وفي هذا الأمر يقول ابن البربري:

(لا تقصع البراية ولا تخالف بين حدي القلم، فإن ذلك حياكة، وإن كان كذلك يكون

القلم أحوال[٦٤] ويقول ابن المدبر: «وأرهف ما قدرت جانبي قلمك ليرد ما انتشر من المداد، ولا تطل شقه، فإن القلم لا يمج المداد من شقه إلا بمقدار ما احتملت شبتاه، فارفع شبتيه ليجمعا لك حواشي تحضيره[٦٥].

ويخلص القلقشندي إلى أن الجلفة على أنحاء حسب نوع الخط الذي يراد كتابته بهذا القلم أو ذاك منها: «أن يرهف جانبي البرية، ويسمن وسطها شيئاً يسيراً، وهذا يصلح للمبسوط والمعلق والمحقق، ومنها ما يستأصل شحمته كلها، وهذا يصلح للمرسل والممزوج والمفتح، ومنها ما يرهف من جانبه الأيسر ويبقى فيه بقية من الأيمن و هذا يصلح للطوامير وما شابهها، ومنها ما يرهف من جانبي وسطه ويكون مكان القطة[٦٦] منه أعرض مما تحتها وهذا يصلح جميع قلم الثلث وفروعه»[٦٧].

وكان شق القلم من الأمور الفنية المهمة الضرورية، فيذكر ابن مقلة أنه: «لوكان القلم غير مشقوق ما استمرت به الأنامل، ولا اتصل به خط الكاتب، ولكثر الاستمداد وعدم المشق، ولمال المداد إلى أحد جانبي القلم على قدر ميل الكاتب له[٦٨] وكان أسلوب شق القلم يختلف باختلاف درجة متانة القصب الذي يصنع منه القلم واختلاف درجاتها بين الصلابة والرخاوة، فمتوسط الصلابة يشق إلى مقدار نصف الفتحة أو ثلثيها لأنه إذا زاد عن ذلك انفتحت سنا القلم حال الكتابة، وفسد الخط حينئذ، وإذا كان صلباً وجب أن يكون شقه إلى آخر الفتحة، وربما زاد على ذلك بقدر إفراطه في الصلابة. وقد نظم السرمرى في أرجوزته ما يشير إلى ذلك، فقال

اعلم بأن الشق أيضا يختلف	بحسب الأقلام فأفهم ما أصف
فان يَكُ معتدلا شق إلى	مقدار ثلث الجلفة انقل واقبلا
والرخو للنصف أو الثلثين زد	والصلب بالفتحة ألحق تستفد
وربما زاد على ذلك إذا	أفرط في الصلابة اعرف ذا وذا[٦٩]

أما عن موضع الشق فإنه يجب أن يكون متوسطا - كما ذكرنا - ويجوز أن يكون السن الأيمن أغلظ من الأيسر ولا يجوز العكس إلا إذا كان القلم ليكتب به خط غير العربي ويكتب من اليسار إلى اليمين.

ثم يلي ذلك قط القلم، ويفضل أن يكون ذلك بالنسبة للأقلام التي يعاد بريها بعد أن تجف، فقد نصح الصولي بألا تقط «مبلولا حتى يجف لئلا يتشظى»[٧٠] ويختلف أسلوب قط القلم باختلاف الخطوط التي يراد كتابتها بهذا القلم أو ذاك. وقال الشيخ عماد الدين بن العفيف[٧١] : «القط على نوعين، النوع الأول المحرف وطريقة بريه أن يحرف السكين في حال القط، وهو ضربان قائم ومصوب، أما القائم فهو ما جعل فيه ارتفاع الشحمة كارتفاع القشرة، وأما المصوب فهو ما كان القشر فيه أعلى من اللحم، والنوع الثاني المستوي، وهو ما تساوى سناه واجودهما المحرف. وذكر أن «أجود الأقلام المحرفة المعتدلة» وكذلك ذكر ابن مقلة أن أحمد الأقلام ما كان ذا سن مرتفع من الجهة اليمنى ارتفاعاً قليلاً إذا كان القلم مصوبا، وهذا هو معنى التحريف، وإن كانت الكتابة آخذة من اليسار الى اليمين كالقبطية، فيكون السن الأيسر هو الذي يرتفع.

وهناك من الكتّاب غير المعتد بهم من لم يتبع هذه القواعد في قط القلم، فصار الشحم من القلم هو المشرف على ظاهره، ولذلك جاء خطهم رديئا[٧٢] .

وكان السكين والمقط هما الأداتان المستعملتان في تنفيذ هذه العملية فالسكين للقط، والمقط هو الآلة التي يوضع عليها القلم لقطه، وقال الصولى إنه ينبغي أن يكون المقط صلباً فتمضي القطة مستوية[٧٣] وقال ابن مقلة «إذا قططت فلا تقط إلا على مقط أملس غير ملثم ولا خشن لئلا يتشظى القلم» وقال الشيخ عمادالدين: «وبتعين أن يكون من عود صلب كالابنوس أو العاج، ويكون مسطح الوجه الذي يقط عليه ولا يكون مستديرا، لأنه إذا كان مستديراً تشظى القلم وربما تهلت القطة، فتأتي الإدارات والتشعيرات غير جيدة، وينبغي ألا يكون مانعاً كالحديد ونحوه، فإن ذلك يفسد السكين ولا تجيء القطة صالحة[٧٤].

وذكر ابن مقلة طريقة القط فقال: «أضجع السكين قليلا إذا عزمت على القط ولا تنصبها نصباً» يريد بذلك أن تكون القطة أقرب إلى التحريف وأن تكون مصوبة[٧٥] .

وهناك علاقة وثيقة بين طريقة قط القلم، ونوع الخط الذي يكتب به فقد سئل الشيخ عمادالدين بن العفيف عن الكتابة بالأقلام والتحريف **والتدوير فقال**: «الرقاع والتوقيع أميل إلى التدوير بين بين، قطة القلم مربعة، والنسخ والمحقق والمشعر أميل إلى التحريف، والمحقق أكثر تحريفاً منها». وقال ابن البواب «إن لكل قلم خط صفة، فقطة الريحاني أشد تحريفاً، ثم يقل

التحريف في كل نوع من أنواع قط القلم حتى تكون الرقاع أقلها تحريفاً[٧٦] .

ويقول ابن المدبر: «أما قط القلم فعلى قدر القلم الذي يتعاطاه الكاتب من الخط [٧٧] ومن هنا كانت مساحة رأس القلم تختلف بإختلاف الأقلام التي جرى الاصطلاح عليها بين الكتاب.

ويذكر القلقشندي أن أعظمها وأجلها وأكثرها مساحة في العرض هو قلم الطومار، وهو قلم كانت الخلفاء تعلم به المكاتبات وغيرها، وصفته أنه يؤخذ من لب الجريد الأخضر، ويؤخذ منه أعلى الصفحة ما يسع رؤوس الأنامل ليتمكن الكاتب من إمساكه، فإذا كان على غير هذه الصورة ثقل على الأنامل، ولا تحتمله، ويتخذ أيضا من القصب الفارسي [٧٨] ولا بد من ثلاثة شقوق لتسهل الكتابة به، ويجري فيه المداد وله قلم دونه يسمى مختصر الطومار، وبه يكتب النواب والوزراء ومن ضاهاهم الاعتماد على المراسيم ونحوها، وقدروا مساحة عرضه من حيث البراية بأربع وعشرين شعرة من شعر البرذون[٧٩] معترضات، وهو لما دونه من الأقلام قلم الثلثين من هذه النسبة مقدر بست عشرة شعرة، وقلم النصف مقدر باثنتي عشرة شعرة وقلم الثلث مقدر بثمان شعرات، ومختصر الطومار ما بين الكامل والثلثين، وكل من هذه الأقلام فيه ثقيل، وهو ما كان إلى الشبع أميل، وخفيف وهو ما كان إلى الدقة أقرب وإذا تقرر ذلك فطول الألف في كل قلم معتبر بأن تضرب نسبة عرضه في مثله ويجعل طولها نظير ذلك، ففي قلم الطومار يضرب مقدار عرضه وهو أربع وعشرون شعرة في مثلها خمسمائة وست وسبعين شعرة وهو طولها، وفي قلم الثلث تضرب بنسبة عرضه في الطومار وهو ثمان شعرات في مثلها بأربع وستين، فيكون طولها أربعاً وستين شعرة وكذلك الجميع فاعلمه»[٨٠] .

.ولهذه العلاقة بين الأقلام وأنواع الخط يذكر ابن مقلة أنه يجب أن «تكون بدواة الكاتب . من الأقلام على عدد ما يؤثره من الخطوط ، وكأنه يريد أن يكون في دواته قلم مبري، أي القلم الذي هو بصدد أن يحتاج إلى كتابته ليجده مهيأً فلا يتأخر لأجل برايته»[٨١] .

وقد أشار الكتّاب كذلك إلى وجوب الملاءمة بين نوع المادة التي يكتب عليها وبين القلم، فقال ابن المدبر: «اختر من الأنابيب القلم الذي يصلح لكتابة القراطيس، أقله عقدا، وأكثفه لحماً وأصلبه قشرا، وأعدله استواء، وتجنب الأقلام الفارسية ما استطعت، فإنها لا تصلح إلا للكواغد والرقوق»[٨٢] وإذا كانت الصحيفة التي يكتب عليها «ليّنة ينبغي أن يكون القلم لين الأنبوب وفي لحمه فضل، وفي قشره صلابة، وإن كانت صلبة كان يابس الأنبوب صلبه،

ناقص الشحم لأن حاجته إلى كثرة الاستمداد في الصحيفة الرخوة أكثر من حاجته إليه في الصحيفة الصلبة، فرطوبته ولحمه حفظان عليه غزارة الاستمداد، ويكفي في الصحيفة الصلبة ما وصل إليها في القلم الصلب، الخالي من المداد»[83] .

وقد نظم ابن البواب رائية رائعة تلخص في بلاغة صناعة الخط وأدواته. وقد ذكر ابن خلدون أنها أحسن ما كتب في هذا المجال[84] ومن الأبيات التي أوجز فيها طريقة صناعة القلم هذه الأبيات:

أعد من الأقلام كل مثقف	**صلب يصوغ صناعة التحبير**
وإذا عمدت لبريه فتوَخّهُ	**عند القياس بأوسط التقدير**
وانظر إلى طرفيه فاجعل بريه	**من جانب التدقيق والتحضير**
واجعل لجلفته قواما عادلا	**خلواً من التطويل والتقصير**
والشق وسطه ليبقى بريه	**من جانبيه مشاكل التقدير**
حتى إذا أتقنت ذلك كله	**فالقط فيه جملة التعبير**
لا تطمعن في أن أبوح بسره	**إني أضن بسره المستور**
لكن جملة ما أقول بأنه	**ما بين تحريف إلى تدوير**

وتجنب الإشارة إلى أن فن صناعة القلم كانت تتوارثه الأجيال خلفا عن سلف ولا أدل على ذلك من شرح ابن وحيد – في العصر المملوكي – لرائية ابن البواب[85] – سالفة الذكر – والتي أفاد منها أبناء عصره بعد أن عرضها ميسورة بأسلوب عصره[86] كذلك طورت هذه الصناعة بتطور الخطوط التي ابتدعها الكتاب، والتي تطلبت أقلاما بمميزات خاصة، تُمكن من إخراج هذه الخطوط.

ومما سبق يتضح أن صناعة القلم بهذه الطريقة كانت لتلبى حاجة الكتابة بخطوط متنوعة، وتلائم كذلك المادة التي يكتب عليها، وقد أدرك الكتاب ذلك فأنتخبوا أقلاما تفي بهذه المتطلبات، لتخرج خطوطهم في النهاية جميلة رائقة.

وكانت الأقلام المصنوعة من القصب بهذه الطريقة تحتاج إلى أدوات أخرى حتى يمكن الكتابة بها، فهي في حاجة الى الدواة[87] التي تمدها بالمداد[88] .

وكذلك كانت تستخدم أدوات أخرى لتنظيف القلم والمحافظة عليه كالوقيعة[٨٩] وهي خرقة يمسح فيها الكاتب قلمه، وكذلك الرغميد أو الغلاف أو القمجار وهو ما يدخل فيه القلم للمحافظة عليه[٩٠] وتعتبر المقلمة من أشهر أدوات الحفاظ على الأقلام وقد تكون من الدواة نفسها، أو تكون منفصلة عنها وقد لا تعد من آلات الكتابة لكونها من جملة الدواة غالبا.

وتضم متاحف العالم والمجموعات الخاصة نماذج عديدة رائعة من المقلمات[٩١] تحليها الزخارف النباتية والهندسية والكتابية، بأسلوب العصر الذي صنعت فيه. ومن أمثلة ذلك مقلمة في متحف الفن الاسلامي من النحاس يبلغ طولها ٢٥ سنتيمترا وارتفاعها ٤ سم وعرضها ٦ سم عليها كتابات نصها أنها «لخزانة مولانا الامام الرباني الأعظم والصدر المعظم مفتي الفرق لسان الحق علامة العالم سلطان العلماء (عمدة) الأنام كنز الحقائق أفضل المتأخرين محيي الدين حجة الاسلام محمد الغزالي» ويمكن تأريخها قبل سنة ٥٠٥ هـ/١١١١م وهي السنة التي توفى فيها الغزالي[٩٢]

ومن أشهر المقلمات التي يحتفظ بها متحف الفن الاسلامي أيضا واحدة من النحاس باسم الملك المنصور محمد المتوفي سنة ٧٦٤هـ/١٣٦٣ م ويبلغ طولها ٣٢ سم وارتفاعها ٨ سم وعرضها ٩ سم، وقوام زخرفتها أشكال متنوعة من فروع نباتية دقيقة وزهور مفتحة وخطوط هندسية متشابكة، فضلا عن رسوم بط في غاية الدقة والإتقان، وهذه الزخارف موزعة توزيعا حسنا فيه تراصف وتماثل وانسجام، ولعبت الزخارف الكتابية دورا جمالياً بارزاً في هذه المقلمة فتنوعت ما بين أشرطة وميداليات ونفذت بالخط الكوفي والخط النسخ بأحجام مختلفة، وتضمنت ألقاب السلطان الملك محمد والدعاء له[٩٣] .

وبمتحف الآثار العربية ببغداد كذلك مقلمة محبرة يبلغ طولها ٣٠ سم وعرضها ٥ر٧ سم وارتفاعها ٥ر٦ سم، وتزخرفها زخارف شتى من العناصر الزخرفية المألوفة في التحف المملوكية، مثل الوريدات والفروع النباتية والوريقات وزهرة السوسن الصينية، وعلى غطائها زخارف كتابية، تتضمن بعض الألقاب التي انتشرت في العصر المملوكي نصها «المقر العالي المولدي الأميري المالكي الملكي» وهذا يدل على أنها كانت لشخصية هامة تمتعت بهذه الألقاب. ومن بين الكتابات التي بظهر غطاء المقلمة بيت من الشعر، يتصل بوظيفة المقلمة التي تشتمل غالبا على الدواة، ونصه:

اذا فتحت دواة العز والنعم فاجعل مدادك من جود ومن كرم[٩٤]

ومن هذه النماذج يتضح الاهتمام البالغ بصناعة المقلمة، فهي تصنع من النحاس غالبا وتجمّل بشتى أنواع الزخارف، وتتخذ مقاييس تناسب حجم الأقلام التي توضع بها، ومن هنا تقاربت مقاييسها إلى حد بعيد.

ومن بين هذه الأدوات التي تستخدم في المحافظة على القلم، المفرشة التي تفرش تحت الأقلام، وما في معناها مما يكون في بطن الدواة[٩٥] .

وقد سعى المسلمون إلى تطوير القلم، بحيث يكون أداة متكاملة لا حاجة له إلى الدواة التي تمده بالمداد، والتي تلازمه ملازمة دائمة، ويصعب حملها والتنقل بها في كل وقت. وقد حدث هذا التطوير في بداية القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي على يد أحد الخلفاء الفاطميين البارزين. وكان ذلك بتخيل الصورة التي يكون عليها قلم ممتلىء بالحبر في جوفه، ولا يحتاج إلى دواة معه، ووصْف هذا التخيل للصانع ومتابعة التنفيذ.

وكان الخليفة (المعز لدين الله الفاطمي) هو صاحب الفضل في اختراع القلم النباع، أو ما يسمى بالمصطلح الحديث (القلم الحبر) وهو قلم يستخدم في الكتابة دون الحاجة إلى الاستمداد من الدواة، لأنه يزود بالحبر من داخله فتذكر الرواية التاريخية أن المعز قال في حضرة القاضي النعمان بن محمد: «نريد أن نعمل قلما يكتب به بلا استمداد من دواة، يكون مداده من داخله، فمتى شاء الإنسان كتب به فأمدّه، وكتب بذلك ما شاء، ومتى شاء تركه فارتفع المداد وكأن القلم ناشفا منه، ويجعله الكاتب في كمه أو حيث شاء فلا يؤثر فيه، ولا يرشح شيء من المداد عنه، ولا يكون ذلك إلا عندما يبتغي منه ويراد الكتابة به، فيكون آلة لم نعلم أنّا سُبقنا إليها، ودليلاً على حكمة بالغة لمن تأملها، وعرف وجهه المعنى فيها» فقلت: «ويكون هذا يا مولانا – عليك سلام الله ؟ قال «يكون إن شاء الله». فما مر بعد ذلك إلا أيام قلائل حتى جاء الصانع الذي وصف له الصنعة به معمولاً من ذهب فأودعه المداد وكتب به فكتب، وزاد شيئا من المداد على قدر الحاجة، فأمر باصلاح شيء منه فأصلحه، وجاء به فإذا هو قلم يقلب في اليد، ويميل إلى كل ناحية، فلا يبدو منه شيء من المداد فإذا أخذه الكاتب وكتب به كتب أحسن كتاب ما شاء أن يكتب به، ثم إذا رفعه عن الكتاب أمسك المداد»[٩٦] .

وتبين هذه الرواية كيف أن المعز لدين الله كان صاحب الفضل في صناعة هذا القلم،

وكيف أنه تابع تنفيذه وأمر بصناعته، حتى صار قلما صالحا للكتابة، وهو أمر يكشف عن أن تطوير القلم باختراع القلم النباع «قلم الحبر» كان على يد المسلمين، وتم ذلك في القرن ٤ هـ/١٠م وأن هذا التطوير لا يرجع إلى القرن الثامن عشر كما يعتقد البعض[٩٧] .

وبالرغم من اختراع القلم النباع منذ عهد الخليفة المعز لدين الله، فإن الأقلام المصنوعة من القصب والتي تمد من الدواة ظلت شائعة الاستعمال، وساعد على ذلك توافرها وقلة تكلفتها وحسن إخراج الكتابة بها مع إتقان صناعتها.

وكان القلم لهذا كله من أعز الهدايا التي يتبادلها الأصدقاء والخلاّن من الكتاب وغيرهم[٩٨] كما أنه كان من أعز ما يمتلك الكاتب والأديب حتى أن هناك منهم من قرض فيه الشعر. ومن أطرف ما يقال في ذلك أن أحدهم رثى قلما سرق منه، وآخر حزن على كسر سن قلمه، وعبر عن حزنه بأبيات القصيد[٩٩] .

ومما سبق يتضح دور المسلمين البارز في صناعة الأقلام وتطويرها، فهي أداة تسجيل **علوم حضارتهم التي ارتقت إلى أسمى درجات السمو، وكانت نبعا للحضارة الغربية الحديثة.**

●●●●●

أهم المصادر والمراجع :

- ابن المدبر (ابراهيم):
  الرسالة العذراء: مصححة ومشروحة مع مقدمة مفصلة بالفرنسية عن فن الانشاء ومذاهب الكتاب في القرن الثالث بقلم د. زكي مبارك. مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٣١ م.
- ابن النديم (أبو الفرج محمد بن اسحاق الوراق ت ٤٣٨) الفهرست.
- ابن حجر (الحافظ أحمد بن علي العسقلاني)
  الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة. ط حيدر أباد. الهند سنة ١٣٤٨هـ ١٣٥هـ.
- ابن الوحيد (شرف الدين محمد بن شريف بن يوسف ٧١١هـ).
- شرح ابن الوحيد علي رائية ابن البواب. حققه وقدمه وعلق عليه هلال ناجي. مطبعة المنار. تونس. سنة ١٩٦٧م.
- ابن خلكان (أبو العباس أحمد بن محمد)
  وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. ط الميمنية بالقاهرة. ١٣١هـ.
- ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ) المقدمة. ط المدرسة.
- ابن سعيد (علي بن موسى).



النجوم الزاهرة في حلى حضرة القاهرة. القسم الخاص بالقاهرة من كتاب: المغرب في حلى المغرب، تحقيق د. حسين نصار. مطبعة دار الكتب ١٩٧٠ م.
- ابن منظور (جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم الانصاري) ت ٧١١هـ لسان العرب ج ١٢ ط.
- أبوبكر محمد وأبو عثمان سعيد ابني هاشم الخالديين:
كتاب التحف والهدايا. تحقيق سامي الدهان. دار المعارف بمصر.
- البطليوسى (أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد ٤٤٤هـ /٥٢١هـ)
الاقتضاب في شرح أدب الكتاب. القسم الأول الاستاذ مصطفى السقا ود.حامد عبد المجيد. الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨١.
- البغدادي (أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب - ت ٤٦٣هـ)
تقييد العلم. تحقيق: يوسف العش. دمشق سنة ١٩٤٩ م.
- الصولى (أبوبكر محمد بن يحيي ت ٣٣٦هـ)
أدب الكتاب. طبع المطبعة السلفية بالقاهرة سنة ١٣٤١ ه.
- القفطى (علي بن يوسف بن ابراهيم ت ٦٤٦هـ)
أخبار العلماء بأخبار الحكماء. ط السعادة بالقاهرة سنة ١٣٢٦ ه.
- الكناني (أبو اسحق ابراهيم أبو الفضل سعد الله ابن جماعة ٧٣٣هـ)
تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم، نشر محمد هاشم الندوى. دار الكتب العلمية. بيروت لبنان.
- القاضي (النعمان بن محمد ت ٣٦٣هـ)
المجالس والمسايرات. تحقيق الحبيب الفقي، ابراهيم شبوح، محمد البعلاوى. المطبعة الرسمية بتونس.
- القلقشندي (أحمد بن علي)
صبح الأعشى في صناعة الانشاء. المطبعة الأميرية.
- محمد مرتضى الحسيني
حكمة الاشراف إلى كتاب الآفاق. مجموعة نوادر المخطوطات. المجلد الثاني من ٥ إلى ٨ سنة ١٩٧٣ تحقيق عبد السلام هارون.
- حسن الباشا (دكتور) وآخرون:
القاهرة، تاريخها، فنونها، آثارها. مطابع الأهرام التجارية سنة ١٩٧٠.
- روبير اسكاربت:
صناعة الكتاب بين الأمس واليوم
ترجمة د. رجاء ياقوت صالح مراجعة د. عبد الأحد جمال الدين.
- عبد العزيز الدالي (دكتور)
الخطاطة الكتابة العربية. مكتبة الخانجي بالقاهرة سنة ١٩٨٠ م.

- عبد العزيز صالح (دكتور)
التربية والتعليم في مصر القديمة
الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٦ م.
- عبد الفتاح الصعيدي وحسين يوسف موسى:
الافصاح في فقه اللغة. جزآن
- عبدالله بن العباس الجراري:
تقدم العرب في العلوم والصناعات وأستاذ يتهم لأوروبا دار الفكر القاهرة سنة ١٩٦١ م
- فوزي سالم عفيفي:
الكتابة الخطية العربية ودورها الثقافي والاجتماعي
وكالة المطبوعات. الكويت
- محمد طاهر الكرى:
حسن الدعابة فيما ورد في الخط وأدوات الكتابة. القاهرة سنة ١٩٣٨ م.
- محمد عبد الجواد الأصمعي:
تصوير وتجميل الكتب العربية في الاسلام. دار المعارف بمصر
- محمد فخرالدين:
تاريخ الخط العربي. القاهرة سنة ١٩٤١ م
- ناصرالدين الأسد (دكتور):
مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية ط. دار المعارف. الطبعة السادسة

- Hassan Albasha : The Tenth Century Fountain Pen. (The Bulletin of the Egyptian Education Bureau, London, November-December, 1951.
- J. Cerny.
Paper and Book in Ancient Egypt, London, 1952.
- Wiet (Gastin), Catalogue General du Musee Arabe du Caire. Objets en Cuivre. Le Caira Inbrimerie du L institut Francais D Archeologie Oriental, 32.

الهوامش والتعليقات

(١) فرق بعض اللغويين بين ذبرت وزبرت، فقال زبرت بالزاى أي كتبت وذبرت بالذال أي قرأت (البطليوسى: الاقتضاب في شرح أدب الكتاب/ق١/١٦٥) وقد رُوى أن أبا بكر رضي الله عنه دعى في مرضه بدواة ومزبر فكتب اسم الخليفة بعده، ووردت نصوص كثيرة تشير إلى استخدام هذه التسمية. (راجع ناصرالدين الأسد/مصادر الشعر الجاهلي/٩٩).

(٢) البراع هو القضيب، والقضيب إذا برى، والذي يكتب به (عبد الفتاح الصعيدي وحسين يوسف موسى/الافصاح في فقه اللغة/ج ١/٢١٨).



(٣) المرجع نفسه ج ٢١٨/١ ووردت نصوص تشير إلى أنه في العصر الجاهلي كان الخط المجود المتقن يوصف بالترقيش والنمنمة و «الرقم» والوشم والتنميق وربما سمي القلم بالمرقم لأنه أداة الرقم أي الكتابة بخط جيد (راجع/ناصرالدين الأسد/المرجع نفسه/١٠١).

(٤) ابن منظور: لسان العرب/ج ١٢/مادة قلم.

(٥) قرآن كريم/سورة آل عمران/آية ٤٤.

(٦) البطليوسي: المرجع نفسه ق ١٦٥/١ والصولى: أدب الكتاب/٨٧.

(٧) القلقشندي: صبح الأعشى/ج ٤٥٠/٢.

(٨) عبد العزيز الدالي: الكتابة العربية/١١٩.

(٩) قرآن كريم/سورة القلم/آية رقم/١.

(١٠) قرآن كريم/سورة العلق/آية رقم ٣-٤.

(١١) الصولى: أدبي الكتاب/ص ٦٦-٦٨ وابن النديم/الفهرست/ص ١٢والقلقشندى: صبح الأعشى ج ٢/ص ٤٤٤-٤٤٩.

(١٢) ابن المدبر: الرسالة العذراء/ص ٤٢.

(١٣) ابن المدبر: المرجع نفسه/٧٠، القفطى: أخبار العلماء/١٩٥، ابن حجر: الدار الكامنة/ج ٤٢٠/٣.

(١٤) من المرجع أنه كان من النحاس الذي شاع استعماله عند الفراعنة قبل الحديد.

(١٥) عبد العزيز الدالي: المرجع السابق/١١٩ وعبد العزيز صالح: التربية والتعليم في مصر القديمة/١٢٧.

J. Cerny, Paper and Book in Ancient Egypt, p. 11. II .

١٦و١٧ د. ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي/ ٩٧ ــ ٩٨.

(١٨) البغدادي: تقييد العلم/١٠٥.

(١٩) القلقشندي: المرجع السابق/ج ٤٤٥/٢.

(٢٠) استخدام القصب في صناعة الأقلام منذ العصر الفرعوني وكانت له السيادة بعد ذلك حتى أن كلمة Calam بالاتينية تعنى البوص (روبير اسكاربيت: صناعة الكتاب بين الأمس واليوم/٢٢) والقصب كل نبات ساقه أنابيب وكعوب (عبد الفتاح الصعيدي وحسين يوسف موسى/المرجع السابق/ج ١١٠٣/٢، وانظر شكل رقم (١).

(٢١) فوزي سالم عفيفي: الكتابة الخطية العربية/١٩٣.

(٢٢) روبير اسكاربيت: المرجع السابق/٢٢.

(٢٣) القلقشندى: المرجع السابق/ج ٤٥١/٢-٤٥٢.

(٢٤) أبو محمد بن علي بن الحسين (وقيل الحسن) بن مقلة، ولد سنة ٢٧٢ ه ٨٨٥م وتوفي سنة ٣٢٨ ه (٩٣٩ م) وهو أول من هندس الحروف وقدر مقاييسها وأبعادها بالنقط، واستوزر للخليفة المقتدر بالله والقاهر بالله والراضي بالله وغضب عليه الاخير فقطع يده ثم لسانه ثم جسه حتى مات. ابن النديم/الفهرست/١٢ وابن خلكان/وفيات الاعيان/ج ٦١/٢.

(٢٥) الصولى: أدب الكتاب/٧١-٧٣ والقلقشندى/المرجع السابق ج ٤٥٤/٢.

(٢٦) الصولى: المرجع السابق/٧١ والقلقشندى/المرجع السابق ج ٤٥٢/٢.

(٢٧) القلقشندى/المرجع نفسه/ج ٤٥١/٢-٤٥٢.

(٢٨) القلقشندى/المرجع نفسه/ج ٤٥٤/٢.

(٢٩) القلقشندى/المرجع نفسه/ج ٤٥٣/٢.

(٣٠) القلقشندى/المرجع نفسه/ج ٢/٤٥٠ .

(٣١) الخط بلدة بالبحرين تجلب إليها الرماح القنا من الهند فتقوم فيها وتباع على العرب ياقوت. معجم البلدان. ج ٣./٤٤٩ زالقلقشندى: المرجع نفسه/ج ٢/١٤٠ .

(٣٢) القلقشندى/المرجع نفسه/ج ٢/٤٥٣ .

(٣٣) الصولى: المرجع السابق/٧١-٧٣ والقلقشندى: المرجع السابق ج ٢/٤٥٢ .

(٣٤) الصولى: المرجع نفسه/٦٦-٦٨.

(٣٥) انظر شكل رقم (١) .

(٣٦) البطليوسى: المرجع السابق/ق ١/١٦٥-١٦٦ والصولى: المرجع نفسه/٨٨ .

(٣٧) الجلفة: هي من القلم ما بين مبراه الى سنه (عبد الفتاح الصعيدي وحسين يوسف موسى/الافصاح في فقه اللغة/ج ٢١٨/١) .

(٣٨) الصولى/المرجع السابق/٧٧-٧٨ والقلقشندى/المرجع السابق/ج ٢/٤٥٤ ومحمد مرتضى/حكمة الاشراق/٧٢ .

(٣٩) محمد مرتضى/حكمة الاشراق/٧٠ وذكر ابن النديم أن «الأمم تختلف في بري أقلامها، فبري العبراني في غاية التحريف، وبري السرياني محرف إلى اليسار وربما كان إلى اليمين، وربما قلبوا القلم على ظهره، وربما شقوا قصبة، وبروا ذلك النصف وسموه صلبا وكتبوا به، وبري الرومي محرف إلى اليمين شديد التحريف لأنه يكتب من اليسار إلى اليمين، وبري الفارسي أن يكون سن قلمه مشعثا، إما أن يكون شعثه الكاتب بالأرض أو بأسنانه حتى يحسن به الخط، وربما كتبوا بأسفل قصبة غير مبرية، ويسمون هذه الأنبوبة خاما...، والصين يكتبون بالشعر يجعلونه في رؤوس الأنابيب، كما يعمل المصورون والعرب تكتب بسائر الأقلام والبرايا والمعمول على التحريف والكتاب يفضلون القلم غير محرف» (ابن النديم/الفهرست/٢٢) وتقول العرب «بريت القلم أبريه برياً وبراية غير مهموز، وهو قلم مبري، وأنا بار للقلم (القلقشندى/المرجع السابق/ج ٢/٤٥٥)، ويقال لأداة التي يقلم بها القلم مقلم، والتي يبرى بها تسمى مبراه ولما يسقط من التقليم قلامه، ولما يسقط عند البرى البراية (البطليوسى. المرجع السابق ١٦٥-١٦٦) الصولى/المرجع السابق/٧٢ .

(٤٤) القلقشندى: المرجع السابق/ج ٢/٤٥٦.

(٤١) محمد مرتضى: المرجع السابق/٧٢.

(٤٢) القلقشندى: المرجع السابق/ج ٢/٤٥٥.

(٤٣) هي آلة أطلق عليها العرب عدة مسميات: فهي المدية، والصلب، والمجزأة والرميض والمذبح، والمبراة، والشلطاء، والمفراص، وآكلة اللحم، والسخين، والشلقاء. ويقا' 'انب السكين الذي يقطع به: الحد والغرب والغرو والغرار والذلق، ولجنبها الذي لا يقطع: الكل ولطرفها الذباب والظبة، والقرنة، وللذي يمسكه الكف منها: المقبض والنصاب، والعتر والجزأة، ويقال للمسمار الذي تشد به الحديدة في النصاب الشعيرة (البطليوسى/المرجع السابق/ق ١٧٤/١-١٧٥ وانظر شكل (١) .

(٤٤) قيل إن من هذه الأدوات الطريدة وهي قصبة فيها حزة توضع على المغازل والقداح فيبرى بها (عبد الفتاح الصعيدي وحسين موسى/المرجع السابق/ج ٢١٨/١) .

(٤٥) الكنانى/تذكرة السامع والمتكلم في أدبي العالم والمتعلم/١٠٩ وقد أشار إلى طريقة مناولة السكين لمن يقوم بالبري.

(٤٦ و ٤٧) الصولى: المرجع السابق/١١٥-١١٧ والقلقشندى: المرجع السابق/ج ٢/٤٦٧-٤٨٣ .

(٤٨) ابن المدبر/المرجع السابق/٢٣.

(٤٩) الصولى: المرجع السابق/١١٥ .

(٥٠) ابن المدبر: المرجع السابق/٢٤ .

(٥١) ابن المدبر: المرجع السابق/٢٤ وهذا يتلاءم وأنسجة النبات إذ أن نموها يكون في هذا الاتجاه.

(٥٢) القلقشندي: المرجع السابق/ج ٤٥٧/٢ .

(٥٣) هو اسحاق بن ابراهيم بن عبدالله بن الصباح بن بشر بن سويد بن الأسود التيمي ثم السعيدي، ويكنى بأبي الحسين وله رسالة في الخط سماها (تحفة الوامق) وهو من أشهر الخطاطين هو وقومه. ابن النديم/الفهرست/١١ و ١٢.

(٥٤) القلقشندس/المرجع السابق/ج ٤٥٧/٢-٤٥٨ .

(٥٥) القلقشندي/المرجع السابق/ج ٤٥٧/٢-٤٥٨.

(٥٦) ابن البواب: هو أبو الحسن علي بن هلال المعروف بابن البواب، أخذ الخط في حداثته عن المسمسماني وابن أسد وألف رسالة في الخط ولم يبق منها غير المقدمة وكان شبابهمزوقا بصور الدور، دهانا في السقوف ثم صور الكتب واحترف الكتابة فتفوق وتوفى ببغداد سنة ٤١٣ ﻫ ١٠٢٢ م ويروي أنه كتب أربعة وستين مصحفا (ابن خلكان وفيات الأعيان/ج ٣٤٦/١ ومحمد مرتضى: المرجع السابق/٨٥ .

(٥٧) محمد مرتضى: المرجع السابق/٨٥ .

(٥٨) هو جعل سن القلم الواحدة أعلى من الأخرى، والمقصود هنا أن تكون سن القلم اليمنى هي الطول (البطليوسى: المرجع السابق/١٦٩) .

(٥٩) القلقشندي: المرجع السابق/ج ٤٥٩/٢ .

(٦٠) يقول البطليوسى: «أن أخذت من القلم شحمته بالسكين قلت شحمته أشحمه شحماً، فإذا أفرطت الأخذ فيها قلت: بطنت القلم تبطينا، وحفرته حفراً وقلم مبطن محفور، واسم موضع الشحمة المنتزعة: الحفرة (المرجع السابق/١٦٨).

(٦١) يقال لطرفى القلم اللذين يكتب بهما السنان، أحدهما سن، والشعيرتان واحدتهما شعيرة (البطليوسى/المرجع السابق/١٦٧) .

(٦٢) إذا تركت شحمة القلم ولم يؤخذ منها شيء قلت: أشحمته اشحاماً ويقال للشحمة التي تحت برية القلم: الضرة، شبهت بضرة الابهام، وهي اللحمة في أصلها (البطليوسى: المرجع السابق١٦٨/١٦٩) .

(٦٣) القلقشندي: المرجع السابق/ج ٤٥٩/٢ .

(٦٤) القلقشندي: المرجع السابق/ج ٤٦٠/٢ .

(٦٥) ابن المدبر: المرجع السابق/٢٤ .

(٦٦) إذا قطع طرف القلم بعد البري فيهيىء للكتابة قيل قططته أقطه قطاً، وقضمته أقضمه قضماً، والمقط ما يقط به، والقط هو القطع بالعرض حيث أن القد هو القطع بالطول (البطليوسى: المرجع السابق/١٦٨) .

(٦٧) القلقشندي: المرجع السابق/ج ٤٦٠/٢ .

(٦٨) القلقشندي: المرجع السابق/ج ٤٦٠/٢، الصولى: المرجع السابق/٨٦ .

(٦٩) القلقشندي: المرجع السابق/ج ٤٦١/٢ .

(٧٠) الصولى: المرجع السابق/٧٢ .

(٧١) عماد الدين محمد بن عفيفالدين محمد الحلبى كان له دور بارز في تجويد الخط وعنه أخذ ابنه (محمد مرتضى: المرجع السابق/ص ٨٦) .

(٧٢) القلقشندي: المرجع الالسابق ج ٢ ص ٤٦٣ .

(٧٣) الصولى: المرجع السابق/١١٠ .

(٧٤) القلقشندي: المرجع السابق/ج ٤٦٨/٢ .

(٧٥) القلقشندي: المرجع السابق/ج ٤٦٣/٢ .

(٧٦) القلقشندي: المرجع السابق/ج ٤٦٣/٢ .

(٧٧) ابن المدبر: المرجع السابق/٦٤.

(٧٨) يزرع هذا النوع من القصب الآن في بلاد الهند والعجم (فوزي سالم عفيفي: المرجع السابق/١٩٣).

(٧٩) البرذون: دابة من جنس الخيل جافي الخلقة جلد على السير في الشعاب يستخدم في حمل الأثقال (عبد الفتاح الصعيدى وحسين يوسف موسى: المرجع السابق/ج ٢/١٦٥).

(٨٠) القلقشندى: المرجع السابق/ج ٢/٤٦٤.

(٨١) القلقشندى: المرجع السابق/ج ٢/٤٦٥.

(٨٢) ابن المدبر: المرجع السابق/٢٣.

(٨٣) القلقشندى: المرجع السابق/ج ٢/٤٥٤، محمد مرتضى: المرجع السابق/ص ٧٢.

(٨٤) ابن خلدون: المقدمة: ج ٧٥٢/٢.

(٨٥) هو شرفالدين محمد بن شريف بن يوسف المعروف بأن الوحيد توفي ٧١١ ه - ابن خلكان - وفيات الأعيان. ج ٣٤٥/١، ابن العماد/شذرات الذهب/ج ١٩٩/٣.

(٨٦) ابن الوحيد: شرح ابن الوحيد على رائية ابن البواب/حققه وقدم له وعلق عليه هلال ناجي.

(٨٧) الدواة يقال لها الرقيم والنون فقد قال بعض المفسرين في قوله عز وجل «نّ والقلم وما يسطرون» انها الدواة، وهي وعاء المداد واتخذت مقاييس مناسبة لاستخدام القلم كما أنها زخرفت وجملت بشتى أنواع الزخارف وتنوعت المواد التي تصنع منها لكنها كانت من المعدن غالباً (راجع الصولى: المرجع السابق/٩٢-١٠٠، والقلقشندى: المرجع السابق/ج ٢/٤٤٠-٤٤٣، حسن الباشا - القاهرة تاريخها، فنونها، آثارها.

(٨٨) المداد: سمي بذلك لأنه يمد القلم أي يعينه وقد أشارت كثير من المصادر إلى طرق صناعته والمواد التي يتركب منها ونسب تركيبه، راجع على سبيل المثال (ابن المدبر/المرجع السابق/٢٣، القلقشندى/المرجع السابق/ج٢ ص ٤٧٥/٤٧٧، الصولى/المرجع السابق/١٠٠-١٠٨).

(٨٩) يقال لها الوفيعة، وتسمى عند البعض الممسحة، وتسمى أيضاً الدفتر وهي آلة تتخذ من خرقة متراكبة ذات وجهين ملونين من صوف أو حرير أو غير ذلك من نفيس القماش ويمسح القلم بباطنها بعد الكتابة لئلا يجف عليه الحبر فيفسد، والغالب أن هذه الآلة تكون مدورة مخرومة في الوسط وربما كانت مستطيلة (القلقشندى/المرجع السابق/ق ٤٨١/١).

(٩٠) البطليوسى: المرجع السابق/ق ١٦٩/١.

(٩١) يوجد العديد من المقلمات موزعة بين متاحف العالم والمجموعات الخاصة وتنتمي هذه المقلمات إلى بلاد وعصوراً مختلفة ابتداء من القرن ٦ ه/١٢ م إلى القرن ١٢ ه/١٨ م.

Wiet : Catalogue General du Musee Arabe du Caire, Objects en Cuivre.

(٩٢) هذه التحفة وردت إلى المتحف عن طريق الاهداء ومسجلة برقم ٣٣٣١ انظر لوحة رقم (١).

(٩٣) هذه التحفة وردت إلى المتحف عن طريق الشراء ومسجلة برقم ٤٤٦١، انظر لوحة رقم (٢).

(٩٤) زكي محمد حسن: أطلس الفنون الزخرفية والتصاوير الاسلامية، شكل رقم (٥١٩) وهذه التحفة مسجلة في سجلات المتحف برقم (٧٢١ ع).

(٩٥) تتخذ هذه الآلة من خرق الكتان بطانة وظهارة أو من صوف ونحوه. القلقشندى: المرجع السابق/ج ٤٨١/٢.

(٩٦) القاضي النعمان: المجالس والمسايرات/٣١٩-٣٢٠.

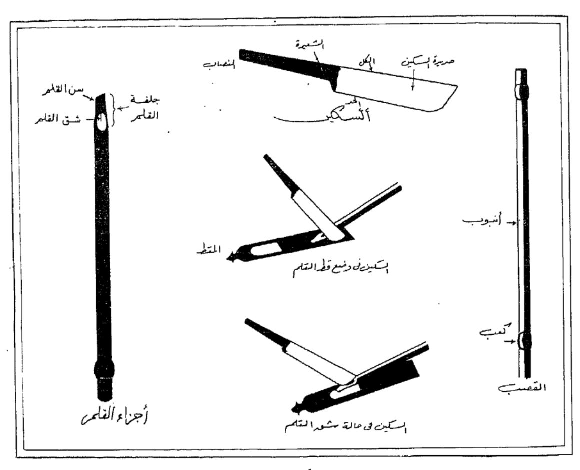
(٩٧) فوزي سالم عفيفي: المرجع السابق/٢٠٦، عبد الله بن العباس الجرارى: تقدم العرب في العلوم والصناعات وأستاذيتهم لأوروبا/٢١٤. وقد أشار د. حسن الباشا إلى أن هذا القلم صنع للمعز عندما كان خليفة الفاطميين في مصر.

— The Tenth Century Fountain Pen, The Bulletin of Egyptian Education Buréau, London, pp. 88-129.

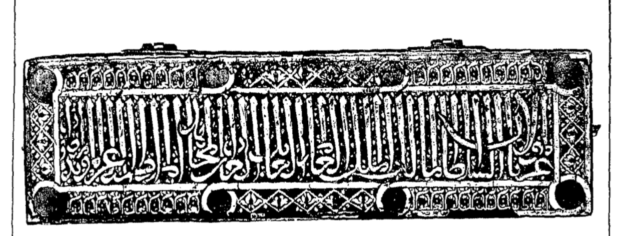
بينما يرى آخرون أنه صنع للمعز عندما كان خليفة الفاطميين في شمال افريقية قبل قدومه إلى مصر، حيث أن النص لم يذكر صراحة أنه صنع في مصر، ويعللون ذلك بأن فترة خلافة المعز قبل قدومه إلى مصر كانت أطول، وهو تعليل غير مقبول منطقيا، حيث أن صناعة القلم لم تستغرق سوى بضعة أيام كما هو واضح من النص، ويمكن أن تكون صناعته قد تمت في مصر أو في افريقية (القاضي النعمان: المجالس والمسايرات ص ٣٢٠/هامش ١) وكان للمسلمين فضل السبق في اختراع القلم النباع حيث أن أول قلم من هذا النوع في أوروبا هو قلم F. B. Forlsh سنة ١٨٠٩ ثم قلم J. Scheffr. سنة ١٨١٩ م

(٩٨) **بالاضافة إلى القلم الذي صنعه** S. H. Leius **والذي صنع له خزانا من المطاط وكان في ذلك سنة ١٨١٩ م (راجع دائرة المعارف الايطالية مادة** Penna **ج ٢٦/ص ٦٨ ٢ ـ أبوبكر محمد وعثمان ابنى هاشم. كتاب التحف والهدايا/ص ١٩٢، ٢٠٨، ٢١٧، ١٤١**

(٩٩) الصولى: المرجع السابق/٧٢/٨٦

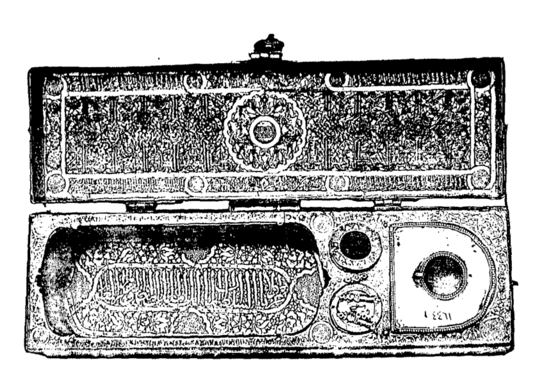


شكل (١)



N° 4161. — Écritoire au nom du sultan Muhammad (764/1363).

لوحة ٢أ عن ڤييت



لوحة ٢ب عن ڤييت



هذا الإمام النحوي المشهور، لم يسجل المؤرخون يوم مولده المغمور، لأنه ولد في بيت شعبي مجهول، لا في بيت ملكي أو سلطاني مرموق، ومن هنا لم يُعنوا بتسجيل يوم مولده، وهكذا الناس في كل زمان ومكان، مصداقاً لقول أحمد شوقي:

خلق الحظ جُماناً وحصى ... خالقُ النطفة من ماءٍ وطين
فوليد تسجد الدنيا له ... ووليد في زوايا المهملين

وكان ابن مالك من هؤلاء الولدان المهملين، «لأنه لم يكن من أعيان الناس لتشكر أفعاله أو تذم» ـ على حد تعبير أبي المحاسن [١] وسواه. فلا غرو أن اختلف الباحثون قديماً وحديثاً في اسمه تاماً كاملاً: أهو محمد بن عبدالله، بن عبدالله، بن عبدالله بن مالك، ـ كما ذهب إلى ذلك السيوطي [٢] وغيره ـ أم هو محمد بن عبدالله بن مالك ـ كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين قديماً [٣] وحديثاً ـ أم هو محمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالله بن مالك، ـ كما ذهب إلى ذلك بروكلمان [٤] ومؤلفو دائرة المعارف الإسلامية؟

وإذا كانوا لم يعنوا قط بذكر يوم مولده ـ وهو يوم مغمور ـ فقد عنوا بتسجيل يوم رحيله إلى جوار الله والتاريخ ـ وهو يوم مشهور ـ فقالوا: إنه توفي لاثنتي عشرة ليلة خلت من شعبان ٦٧٢ هـ وله من العمر سبعون عاماً تقريباً ... ومن العجيب أن ابن مالك ـ رحمه الله ـ لم يحدثنا مطلقاً، في أي مؤلف من مؤلفاته التي وصلتنا، عن نفسه أو نسبه أو أسرته أو نشأته، كما صنع ذلك مثلاً أبو حامد الغزالي ـ برغم تصوفه ـ في كتابه: «المنقذ من الضلال» ثم جلال الدين السيوطي في بعض مؤلفاته(٥) ، ومعلوم للباحثين أن مؤلفات ابن مالك قد أربت على الخمسين، وإن لم يطبع منها حتى اليوم الا القليل، وقد بدا لي فيما أتيحت لي قراءته من هذه المؤلفات: مخطوطها ومطبوعها، أن ابن مالك ـ طيب الله ثراه ـ يرتفع في ميدان النحو والصرف إلى طبقة المجتهد المستقل، أو إلى طبقة المجتهد المرجِّح ـ على حد تعبير علماء أصول الفقه، الذين قسموا المجتهدين من الفقهاء خمس طبقات:

أ ـ طبقة المجتهد المستقل من طراز الأئمة الأربعة المشهورين، ومعهم الأوزاعي إمام أهل الشام، والليث بن سعد إمام أهل مصر.

ب ـ ثم طبقة المجتهد المذهبي الأول مثل أبي يوسف وزفر من الأحناف، وابْن وهب من المالكية، والمزني من الشافعية، وابن تيمية وابن القيم من الحنابلة.

جـ ـ ثم طبقة المجتهد المذهبي الثاني، مثل السرخسي في مذهب السادة الأحناف.

د ـ ثم طبقة المجتهد المذهبي المرجِّح، مثل الجصاص بين الأحناف.

هـ ـ ثم طبقة العالم بالمذهب ورواياته مثل صاحب «الكنز» في المذهب الحنفي...

والواقع أن ابن مالك لم يكن في وسعه أن يسمو إلى طبقة المجتهد المستقل إلا في أحيان قليلة لم يظفر بها سواه من علماء وأدباء وشعراء الأندلس الذين ذابت شخصياتهم غالباً في تقليدهم للشخصية البغدادية ـ كما لاحظ ذلك بحق كثير من المحققين(٦) المحدثين. وحسب ابن مالك منّا في هذا البحث أسبقياته لكثير من النحاة والصرفيين، ومن شواهد هذه الأسبقية ما يأتي على سبيل التمثيل لا الحصر:

أولاً: أسبقيته إلى الاستعانة بآرائه النحوية، على الدفاع عن مذهب أهل السنه والجماعة،

والتنديد بخصومهم من المعتزلة وغيرهم، فالمعروف أن المعتزلة قد «اتفقوا[7] على نفي رؤية الله ـ تعالى ـ بالأبصار في دار القرار». وقد خالفهم ابن مالك. وهو يحدثنا عن «إعراب الفعل» قائلاً فيما قال ـ «... [8] ثم أشرت إلى ضعف قول من رأى تأبيد النفى بلن ـ وهو الزمخشري في كتابه «الأنموذج» وحامله على ذلك اعتقاده أن الله ـ تعالى ـ لا يُرى وهو اعتقاد باطل بصحة ذلك عن رسول الله ـ ﷺ ـ أعني ثبوت الرؤية، جعلنا الله من أهلها، وأعاذنا من عدم الإيمان بها...» وبقول ابن مالك هذا نردّ على من لقبوه قديماً بلقب «المعتزلي» كما صنع[9] شارح شواهد شرح «الألفية» لابن الناظم ـ كما خالف ابن مالك المصابين بالإفراط أو التفريط في موقفهم من أهل البيت النبوي الشريف، ملتزماً جانب الموقف الودود لهم، مع التوحيد الخالص لله ـ عز وجل ـ ومع الاعتدال المهتدي بالأحاديث الشريفة الصحيحة، ويظهر هذا الالتزام في قول ابن مالك مثلاً من «الألفية» في باب «الحال».

والتزموا تأخيره في نحو لن ... يفوز فذّاً بالمنى إلا الحَسَنْ

ومعلوم أن «الحسن» المذكور في آخر هذا البيت، إنما هو الحسن بن علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنهما ـ كما صرح بذلك ابن مالك[10] نفسه في شرح الكافية الشافية، مستشهداً بالحديث النبوي الصحيح المشير إلى الحسن بن علي قائلاً: «إن ابني هذا سيّد، وسيصلح الله به بين فئتين عظيمتين من المسلمين» وخالف ابن مالك النحاة القدامى: سابقيهم ولاحقيهم في عدم جموده على مذهب فقهيّ معين، فقد كان ابن مالك طوال إقامته بالأندلس فقيهاً مالكي المذهب ... فلما انتقل من الأندلس إلى الشام صار فقيهاً شافعي المذهب، لا سعياً وراء منصب من المناصب؛ ولكن تحرراً من «الاستاتيكية» الماثلة في الجمود الفقهي على مذهب واحد، ونزوعاً إلى «الديناميكية» والتحرر الفقهي، الذي عرف به في صداقته لفقهاء المالكية بالأندلس، ثم في صداقته لفقهاء الشافعية في الشام، ولا سيما العلامة ابن خلكان قاضي القضاة، الذي بلغ من احترامه إياه أنه «كان يشيعه[11] إلى داره بعد الصلاة» ولست أدري: لماذا لم يعتبره ابن خلكان ـ مادام هذا مبلغ احترامه إياه ـ من «الأعيان» الجديرين بالترجمة لهم، والحديث عنهم، في كتابه المشهور: «وفيات الأعيان»؟. ولماذا لم يُشد ابن خلكان في كتابه هذا بعلم ابن مالك وخلقه وتقواه، كما صنع سواه[12]؟ بل لماذا لم يُشر إليه مطلقاً من بعيد أو قريب في «وفيات الأعيان» ولو بذكر ماله وما عليه ـ كما صنع السيوطي مثلاً ـ حيث حدثنا في

الجزء الثاني من «حسن المحاضرة» عن خلقه العظيم، وأعتزازه بكرامة العلماء ... ثم لم يلبث أن نسب إليه بعد ذلك بقليل، وفي هذا الجزء نفسه، أنه بَعْدَ إقفاله من الأندلس إلى الشرق، أراد تقديم كتابه إلى السلطان: الظاهر بيبرس البندقداري. فقال في هذا التقديم: إنه «يقبل الأرض» بين يدي السلطان، ومعلوم أن هذه العادة التقليدية المذلة: عادة تقبيل الأرض بين يدي السلطان، قد أدخلها عصر المعز لدين الله الفاطمي، وظلت قائمة مرعيَّة ومفروضة على الجميع ـ كائنين من كانوا ـ حتى أبطلها السلطان «برسباي» سنة ٨٢٥هـ ـ وإلى جانب هذه الزَّلة التي زل بها لسان ابن مالك وقلمه نثراً، كانت له زلَّته الشعرية التي تتمثل في مبالغته في مدح الملك الناصر قائلاً غفر الله له[١٣].

من جُنْده الأقدار فهي منجده   لمن يواليـــه بجودٍ وجـــده

ويغلب على ظني أن ابن مالك ـ رحمه الله ـ لم تعرف عنه غير هاتين الزلتين: الشعرية والنثرية، وأنه عاش طوال حياته غالباً، مرفوع الرأس، موفور الكرامة، جديراً بأن يتمثل صادقاً بأبيات عبد العزيز الجرجاني، في الاعتزاز بكرامة العلماء، ويكفينا منها هذان البيتان:

ولم أبتزل في خدمة العلم مهجتي   لأخدم من لاقيت لكن لأُخدما
أأشقي به غرسا، وأجنيه ذلة   إذن فاتباع الجهل قد كان أحزما[١٤]!!

ثانياً: أسبقيته النحاة والصرفيين إلى الإكثار من الاستشهاد بالقراءات المتعددة للقرآن الكريم، مادامت واردة عن الرسول. ﷺ:

أ ـ في معرض الحديث عن الفصل بين المضاف والمضاف إليه، بالظرف أو الجار والمجرور، استشهد بقراءة ابن عامر لقوله ـ تعالى ـ «وكذلك زيَّن لكثير من المشركين قَتْل أولادهم شركائهم...» وفي هذه القراءة قال ابن مالك[١٥] من منظومته: الكافية الشافية:

وعُـمـدتي قـراءة ابن عـامـر   وكـم لها من عـاضـد وناصر

ولم يعبأ ابن مالك هنا بعدم قبول بعض كبار النحاة من قبله لهذه القراءة. ومنهم الزمخشري في تفسيره المشهور بالكشاف، وما أحرَّ دفاع ابن مالك عن الاحتجاج لهذه القراءات.

ب ـ وفي معرض الاستدلال على جواز العطف على الضمير الذي يكون في محل جر، من

غير إعادة الجر، استشهد بقراءة ابن عباس وحمزة وآخرين لقوله ـ تعالى ـ «واتقوا[16] الله الذي تساءلون به والأرحام» ـ بجر الأرحام ـ كما في شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح ص ٥٥.

جـ ـ واستشهد أيضاً بقراءة حمزة لقوله ـ تعالى «عبد[17] الطاغوت» قائلاً في كتابه «الإعلام»: «بها تلا حمزة في الكتاب».

ثالثاً: أسبقيته النحاة والصرفيين، إلى الإكثار من الاستشهاد بالحديث النبوي الشريف، الذي لم يرض معظم أعلامهم قبل ابن مالك الاستشهاد به في اللغة والنحو، محتجين بغلبة الرواية بالمعنى لا باللفظ عليه، ولتستمع هنا لما قاله أبو حيان غاضباً على ابن مالك لإكثاره من الاستدلال[18] بالحديث «قد أكثر هذا المصنف (ابن مالك) من الاستدلال بما وقع في الأحاديث على إثبات القواعد الكلية في لسان العرب، وما رأيت أحداً من المتقدمين والمتأخرين سلك هذه الطريقة غيره...».

وهنا أقف عند هذه العبارة الأخيرة لأبي حيان، مؤكداً جرأته في هذا الإدعاء، بما جاء في مطبوعات مجمع اللغة العربية بجمهورية مصر العربية...

قال أستاذنا المرحوم الشيخ محمد الخضر حسين العضو السابق للمجمع اللغوي الذي بارك إكثار ابن مالك من الاستشهاد بالحديث، وقال في الرد على دعوى أبي حيان هذه ما يكفينا منه:

«...[19] أما ادعاء أبي حيان أن المتأخرين من نحاة الأقاليم، تابعوا المتقدمين في عدم الاحتجاج بالحديث، فمردود عليه بأن كتب النحاة من أندلسيين وغيرهم مملوءة بالاستدلال بالحديث، ومنهم: الشريف الصقلّي والشريف الغرناطي في شرحها لكتاب سيبويه.» وكذلك استشهد بالحديث السيرافي والصفّار في شرحها لكتاب سيبويه، والذي يرجع إلى كتاب «التوطئة»[20] لأبي علي الشَّلَوْبين يرى المصنف ـ وقد استشهد في ثناياه ببعض الأحاديث النبوية ـ كما في معرض حديثه عن الضمير وعن المؤنث الذى لا علامة له، وعن الجملة الواقعة خبراً للمبتدأ ونحو ذلك، ومن المتقدمين الذين أكثروا من الاستشهاد بالحديث ـ خلافاً لما زعمه أبو حيان ـ أبو منصور الأزهري صاحب «التهذيب»[21] والعلامة ابن عصفور[22]، وأبو

العباس»[٢٣] المبرّد ... وإذا كان أبو حيان قد تحامل على ابن مالك في هذه الناحية، فما أكثر العلماء المحققين الذين أنصفوه ودافعوا عنه قديماً وحديثاً ومنهم العلامة الدماميني الذي قال: [٢٤] «... وقد أكثر المصنف (يعني ابن مالك) من الاستدلال بالأحاديث النبوية على إثبات الأحكام النحوية، وشنع عليه أبو حيان ... وقد أجريت ذلك لبعض شيوخنا، فصوبوا رأي ابن مالك فيما فعله من ذلك، بناء على أن اليقين ليس بمطلوبٍ في هذا الباب، وإنما المطلوب غلبة الظن الدي هو مناط الأحكام الشرعية» ومن مفارقات أبي حيان أنه ـ وهو الذي عاب على ابن مالك الإكثار من الاستشهاد بالحديث ـ قد استشهد هو نفسه بالحديث الشريف. مثلاً في باب «أفعل[٢٥] التفضيل» وفي معرض الحديث عن «معمول الصفة المشبهة» ومما يحمده الغيارى على اللغة العربية والأحاديث النبوية للمجمع اللغوي أنه ـ كما عنى في الجزء الأول من مجلة المجمع اللغوي بالدفاع عن الاستشهاد بالحديث النبوي عني في الجزء الرابع من هذه المجلة بتنظيم الاستدلال بالحديث النبوي قائلاً ما نصه:

«واختلف علماء العربية في الاحتجاج بالأحاديث النبوية لجواز روايتها بالمعنى، ولكثرة الأعاجم في روايتها، وقد رأى المجمع الاحتجاج ببعضها في أحوال خاصة مبينة فيما يأتي:

أ ـ لا يحتج في العربية بحديث لا يوجد في الكتب المدونة في الصدر الأول ككُتب الصحاح.

ب ـ يحتج بالحديث المدون في هذه الكتب الآنفة الذكر على الوجه الآتي:

الأحاديث المتواترة والمشهورة، والأحاديث التي تستعمل ألفاظها في العبادات، والأحاديث التي تعد من جوامع الكلم، وكتب النبي ـ ﷺ ـ والأحاديث التي عرف من حال رواتها أنهم لا يجيزون رواية الحديث بالمعنى، والأحاديث المروية من طرق متعددة، وألفاظها واحدة ... وكنت أودُّ هنا ـ وما أزال أَوَدُّ ـ أن يضيف المجمع اللغوي الوقور إلى هذه الأنواع من الأحاديث خطب الرسول ـ ﷺ ـ وهذا ما انفرد بالتنبيه إليه ـ فيما أعلم ـ أستاذنا المرحوم الدكتور عبد الوهاب عزام قائلاً ما نصه[٢٧]:

«فرضت صلاة الجمعة في السنة الثانية من الهجرة، وكان الرسول ـ صلوات الله عليه وسلامه ـ يخطب في كل جمعة خطبتين بينهما جلسة قصيرة، إلا في الأسفار، وقد عاش الرسول

إلى السنة الحادية عشرة، فقد خطب للجمعة أكثر من ثماني حجج، وفي كل سنة خمسون أسبوعاً وأحسب أن أسفاره في هذه الحقبة لا تبلغ سنة، فخطبه في الجمعة لا تقل عن ثلاثمائة وخمسين خطبة، قالها على مشهد من المسلمين، وهم حريصون على الاستماع إليه، كلفون بحفظ قوله والتحدث به، فأين خطب رسول الله؟ إن المروى منها ـ على أنه خطب ـ قليل، يروى في كتب الحديث والسيرة والتاريخ والأدب، ولا نشك في أن كثيراً مما قيل في هذه الخطب رُوى أحاديث قصيرة متفرقة، إذ كان القوم لا يكتبون الخطب، فيفوتهم حفظها كاملة، فيعون منها جُملاً، ولا نشك أن كثيراً منها نسيه السامعون، وفات رواة الحديث. هذا موضوع قيم طريف يجدر أن يتناوله الباحثون في سيرة خاتم المرسلين، فيستقصوا ما أُثر من خطبه ويحصوه، ثم ينظروا: كم مقداره؟ وما قياسه إلى الخطب كلها كاملة ـ كما يقدرها الباحث ... ثم يتخذ هذا معياراً في الحديث كله: الخطب وغير الخطب، ليعلم ماذا ضبط من أقوال الرسول بالقياس إلى ما لم يضبط. وهل لهذا البحث نتائج أكثر خطراً مما أقدره وأنا أكتب هذه السطور...»

وأقول: إن من أبرك نتائج الاهتداء إلى الخطب النبوية الشريفة المنشودة تامة وكاملة، توسعة دائرة الاحتجاج بالحديث النبوي الشريف، وإثراءها إثراء يشرح صدور قوم مؤمنين.

رابعاً: أسبقيته النحاة والصرفيين قديماً وحديثاً إلى الإكثار من نظم العلوم العربية، ودعونا من الأشعار التي نسبها إليه بعض القدامى في أغراض أخرى غير «النظم العلمي»، فما هذه الأشعار ـ وإن أعجب بها بعضهم ـ إلا نظمٌ لا شعر، وقد غلبت عليها النزعة الفقهية، أو المبالغات التي لا يسيغها الذوق الأدبي السليم، من طراز قوله مثلاً[٢٨].

إذا رمدت عيني تداويت منكمُ بنظرة حُسنٍ أو بسمع كلام
فإن لم أجد ماءً تيممت باسمكم وصليت فرضي والديار أمامي

أو من طراز قوله مادحاً ومبالغاً ـ وكأنه ابن هانيء الأندلسي في شيعيته الجامحة ـ:

من جنده الأقدار فهي منجدة لمن يواليه بجود وجده

وهذا النظم ـ ولا أقول: الشعر ـ قاله في مدح الملك الناصر. كما أشرنا إلى ذلك آنفاً[٢٩]، ثم تعالوا بنا إلى عرض موجز خاطف لأهم المنظومات العلمية التي لم نعرف مثلها لأحد قبل ابن مالك: لا كماً ولا كيفا...

أ ـ لقد نظم ابن مالك «القصيدة المالكية» في علم القراءات ، و قد اعتبرها ابن مالك نفسه أوسع من منظومة «حرز الأماني» للشاطبي قائلاً فيها :

وبعد فذا نظم وجيز قد احتوى على ما احتوت «حرز الأماني» وأزيدا

ـ غير أن بعض علماء القراءات يعتبرون هاتين المنظومتين : «المالكية» و «الشاطبية» بمنزلة سواء[٣٠] ، ويفضل بعضهم «الشاطبية» على «المالكية».

ب ـ وفي علمي النحو والصرف نظم ابن مالك ما اشتهر باسم «الألفية» أو باسم «الخلاصة» لقوله أولاً في مطلعها :

وأستعين الله في ألفية مقاصد النحو بها محوية

ـ ثم قوله في ختامها ـ طيب الله ثراه ـ

أحصى من الكافية الخلاصة كما اقتضى غنى بلا خصاصة

ـ وكما فضل ابن مالك منظومته في القراءات على الشاطبية ، فضل منظومته في النحو والصرف هذه على منظومة ابن معطي قائلاً :

وتقتضي رضاً بغير سخط فائقة ألفية ابن معطي

ـ ثم عاد فشهد لابن معطي بشرف الأسبقية الزمنية ، داعياً له ولابن معطي بالمغفرة الموفورة إن شاء الله :

وهو بسبقٍ حائزٌ تفضيلاً مستوجب ثنائي الجميلا
والله يقضي بهبات وافرة لي وله في درجات الآخرة

وقد ظفرت ألفية ابن مالك لا ألفية ابن معطي ، بما لم تظفر به منظومة علمية أخرى من العناية الفائقة بها ، ماثلة في الشروح والحواشي والتقارير ... وإذا كانت هذه الألفية هي المنظومة الجامعة لأبواب النحو والصرف ، فإن لابن مالك منظومات أخرى نحوية أو صرفية ، في فرع من فروع النحو أو الصرف أو اللغة من طراز ما يأتي :

١ ـ أرجوزته الطويلة التي قالوا إنها بلغت ١٢٠٠ بيت ، وسماها .. نظام الكفاية في اللغة»

وهي ماتزال مخطوطة ومصورة بمعهد المخطوطات التابع لجامعة الدول العربية.

٢ ـ منظومة أخرى في الألفاظ التي وردت على نظام واحد عن العرب، وأصلها مفقود حتى اليوم، ولكن أشار إلى بعضها جلال الدين السيوطي[٣١].

٣ ـ منظومة ثالثة نظمها في أربعة عشر بيتاً من بحر البسيط. وموضوعها: الكلمات التي وردت فيها لغات ثلاث فأكثر، وأصلها كذلك مفقود، ولكن أشار إلى بعضها السيوطي[٣٢] والصفدي[٣٣].

٤ ـ أرجوزة طويلة جداً أوصلها بعضهم إلى ٢٧٠٤ بيت وسماها ابن مالك «الإعلام بمثلث الكلام» وفيها حشد الكلمات التي تميزت بثلاثية اللفظ واتحاد المعنى من الأسماء والأفعال، وكأنه ـ رحمه الله ـ أراد أن يزاحم اللغويين في ميدانهم اللغوي الأصيل...

٥ ـ منظومته من بحر الطويل في ستة وستين ومائة بيت، وقد سماها .. تحفة الودود في المقصور والممدود» وظهرت طبعتها الأولى عام ١٣٢٩هـ، وشرحها ابن مالك نفسه شرحاً موجزاً موفقاً.

٦ ـ منظومته المشهورة باسم «لامية الأفعال» وقد بلغت أبياتها من بحر البسيط أربعة عشر ومائة على رويٍّ واحد، وقد حشد فيها ـ فيما حشد ـ أبنية وتصاريف وتغييرات: الفعل المجرد، والفعل المزيد والفعل المبنى للمجهول، وأسماء الفاعلين والمفعولين والمصادر وأسماء الزمان والمكان والآلة كما حشد فيها مميزات الفعل المضارع، وصيغ فعل الأمر ... وفي ختامها قال ما يشير إلى ما كان يعانيه من شظفِ العيش وسوء الحال، وقلق البال:

وأسأل الله من أثواب رحمته ... ستراً جميلاً على الزلات مشتملاً
وأن ييسر لي سعياً أكون به ... مستبشراً جذلاً لا باسرا وجلا!!!

٧ ـ ومن منظوماته العلمية المخطوطة حتى اليوم:

أ ـ منظومته في التفرقة الدقيقة بين حرفي: الظاء والضاد قد بلغت اثنين وتسعين بيتاً وهي ماتزال مخطوطة[٣٤] بدار الكتب المصرية.

ب ـ منظومته التي جمعت أفعال الأمر التي بقيت على حرف واحد وقد أحصاها عشرة

أفعال وسجلها في ورقات مخطوطة[٣٥] بدار الكتب المصرية أيضاً.

جـ ـ منظومته في عشرة أبيات وموضوعها: الفعل الذي يسند إلى ضمير الواحد والمثنى والجمع بنوعيه، وفي نهاية هذه القصيدة حدثنا عن حركات الأفعال[٣٦].

د ـ ومنظومته في الأفعال التي جاءت لاماتها بالواو أو الياء، وقد بلغت سبعة وستين بيتاً وقرأنا بعضها الذي نقله السيوطي[٣٧] في «المزهر».

ومما يحمده الباحثون المحققون لابن مالك أنه اعترف للمتأخرين بأفضلية سبقهم لمن سلف في ميدانهم أحياناً، وفي ذلك يقول في مقدمته لتسهيل الفوائد، وتكميل المقاصد ما نصه: «... وإذا كانت العلوم منحا إلهيّة ومواهب اختصاصية فغير مستبعد أن يُدخر لبعض المتأخرين ما عَسُر على كثير من المتقدمين، نسأل الله السلامة من حسد يسد باب الإنصاف، ويصد عن جميل الأوصاف...!!».

وأحسب أن الله ـ عز وجل ـ قد استجاب لابن مالك هذا الدعاء، في تحديد موقفه من النحاة السابقين، وحسبنا هنا موقفه من الإمام الزمخشري وتلميذه ابن الحاجب في عدم استشهادهما بالحديث الشريف في النحو واللغة للأسباب التي أشرنا إليها سابقاً، وفي هذين الإمامين قال ابن مالك ـ كما روى السيوطي والمقري ـ: إن ابن الحاجب «أخذ علمه عن صاحب المفصل، وصاحب المفصل (أي الزمخشري): نحوي صغير...» وهذا الزمخشري الذي وصفه ابن مالك بالنحوي الصغير، كان ابن مالك نفسه مغرماً أيما غرام بكتابه «المفصل» الذي ألفه الزمخشري سنة ٥١٣ هـ. ونال في عصره من عناية العلماء به، وشرحهم له، ما لم ينله كتاب آخر، ولم يكتف ابن مالك بشرحه، وإنما نظمه في كتاب له سماه «الموصِّل في نظم المفصِّل» ثم أتْبع هذا الكتاب أعني «الموصل» بكتاب آخر سماه «سبك المنظوم، وفك المختوم» ولم يمنعه إعجابه بالزمخشري من أن يأخذ عليه بعض المآخذ، ومنها أنه ـ أي الزمخشري ـ لم يعرف كتاب سيبويه ـ وهو الكتاب ـ إلا بتصفح وانتقاء، لا بتدبر واستقصاء. وفي ذلك قال ابن مالك ما نصه في «باب القسم»: «وقال الزمخشري في مُ والله: ومن الناس من زعم أنها «أيمن» قلت: لم يعرف الزمخشري: من الذي زعم ذلك ـ وهو سيبويه ـ فإنه قال في باب عدة ما يكون عليه الكلم: واعلم أن بعض العرب يقول: مُ الله لأفعلن، يريد: «أيْمُ الله» «وفي

عدم معرفة الزمخشري بأن صاحب هذا القول هو سيبويه، دليل على أنه لم يعرف من كتابه إلا ما يُعرف بتصفح وانتقاء، لا بتدبر واستقصاء، فما أوعر تبجحه، وأيسر ترجُّحه...!!!».

وبرغم هذه القسوة من ابن مالك على الزمخشري، قد رأينا مدى عنايته بالمفصَّل للزمخشري، الذي عرف له ابن مالك الناقد المنصف ما له وما عليه، وما بخسه حقه وهو الذي كان حريصاً على إنصاف غيره. بل كان حريصاً حتى على إنصاف نفسه في ثقة العالم وتحدثه بنعمة الله عليه، ومن أمثلة ذلك قوله في شرح التسهيل(٣٩) ما نصه:

وهذه توجيهات أُعِنْتُ عليها، ولم أُسبق إليها» يعني ابن مالك أنه أبو عذرتها، وليس ابن بجدتها.

●●●●●

الهوامش :

(١) أبو المحاسن: بدائع الزهور: ٢: ٤٢٤، ودسعيد عاشور: الظاهر بيبرس: ١٦، ١٧.

(٢) السيوطي: بغية الوعاة.

(٣) ومنهم المقريزي قديماً، ثم المعلم بطرس البستاني ومحمد فريد وجدي وجورجي زيدان وأحمد أمين حديثا.

(٤) بروكلمان ١: ٢٩٨، ودائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول ص ٢٧٢.

(٥) حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة ١: ١٤٠.

(٦) أحمد أمين: ظهر الإسلام: ٣: ٢٧.

(٧) الشهرستاني: الملل والنحل تحقيق محمد فتح الله بدران ص ٦٢.

(٨) ابن مالك: الكافية والشافية: مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢٦٤ نحو ص ١٧١.

(٩) محمد بن علي الموسوي: شرح شواهد الألفية لابن الناظم ط سنة ١٣٤٤ ص٢.

(١٠) ابن مالك شرح الكافية الشافية مخطوط نحو بدار الكتب المصرية رقم ٢٦٤ ص ٧٢.

(١١) ابن شاكر: فوات الوفيات ج٢ ص ٢٢٧، والسيوطي: بغية الوعاة ص ٥٥، وسركيس: معجم المطبوعات ص ٢٣٤.

(١٢) المقري: نفح الطيب ٧: ٢٦٣، والسيوطي: بغية الوعاة: ٥٣، وحسن المحاضرة ٢: ٧٥، ٨٦ ـ المقريزي: المواعظ والاعتبار ٣: ٣٥٢.

(١٣) ابن مالك: الإعلام بمثلث الكلام ص٢.

(١٤) ياقوت: معجم الأدباء: ١٤ ص ١٨، والثعالبي: يتيمة الدهر ص ٢٣٢.

(١٥) الشافية الكافية: ٥٣ ثم شرحها: المخطوط ص ٩٩ ثم شرح التسهيل ٢: ١٨٢ وسورة الأنعام ١٣٧ ثم شرح الكافية لابن مالك ١/٤٥، ٢/٧٨.

(١٦) سورة النساء: ص ١.
(١٧) سورة المائدة: ٦٠، ابن مالك: الإعلام بمثلث الكلام: ص ١١٨.
(١٨) السيوطي: الاقتراح ص ١٩، وشرح التسهيل ج٧ ص٩٠ مخطوط بدار الكتب، والخزانة ٥/.
(١٩) مجلة مجمع اللغة العربية بمصر: الجزء الأول.
(٢٠) التوطئة: مخطوط بدار الكتب نحو تيمور رقم ٦٦٨ ص ٦٣، ٨٦، ١٧٤.
(٢١) د. ابراهيم نجا: المعاجم اللغوية: ٤٥ وما بعدها.
(٢٢) المغرّب: مخطوط بدار الكتب نحو تيمور رقم ٦٠٩ ص٧٣.
(٢٣) المقتضب للمبرد تحقيق عبد الخالق عضيمة، والمقتضب دراسة وتحليل ونقد للأستاذ أمين السيد: مخطوط بمكتبة دار العلوم بالقاهرة ص ١٧٣.
(٢٤) تعليق الفوائد: ١٠٧، ١٠٨.
(٢٥) أبو حيان: ارتشاف الضرب مخطوط ص ١١٨٨.
(٢٦) شرح التسهيل ج٧ ص ١٨.
(٢٧) عبد الوهاب عزام: الشوارد: ١٨٩ وارجع إلى البحث الفائز بجائزة الدراسات الأدبية من المجمع اللغوي للغزالي حرب يوم ١٩٨٣/٥/٢٣ مخطوط بمكتبة المجمع ص ٩١، ٩٢.
(٢٨) المقري: نفح الطيب: ٧: ٢٧٣، ٢٧٤.
(٢٩) ابن مالك: الإعلام بمثلث الكلام ص٢.
(٣٠) المقري: نفح الطيب: ٧: ٢٥٩، ٢٦٠، وصلاح الدين الصفوي: الوافي بالوفيات: ٣: ٣٥٩.
(٣١) السيوطي: بغية الوعاة: ٥٤.
(٣٢) السيوطي: المزهر: ١٤٥.
(٣٣) الصفوي: الوافي بالوفيات: ٢٦١.
(٣٤) مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥٨٣٠هـ.
(٣٥) مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢١٤ مجاميع تيمور.
(٣٦) مخطوط بدار الكتب المصرية ص ٢٧٧.
(٣٧) السيوطي: المزهر ج٢ ص ١٧٨.
(٣٨) السيوطي: بغية الوعاة: ٥٥، نفح الطيب: ٧: ٢٧٢: ٢٥٩.
(٣٩) شرح التسهيل ج٢ ص ١٤٠.

●●●●

● ليس هناك سبيل إلى إيجاد استقرار كامل، وأمن متكامل وحرية متوفرة إذا لم يخلص قادة العالم وشعوبه في تلمس الخير ومحاولة تجنب الشر ونبذ الأطماع بالاعتداءات والتدخل في شئون الغير.

«فيصل بن عبد العزيز»

نشأة المئذنة

د. عبد المنعم عبد العزيز رسلان

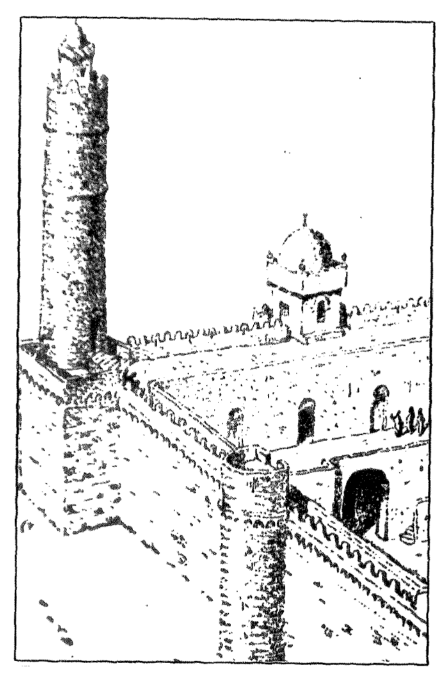
مقدمة :

حرص أغلب المستشرقين على نفي أي دور حضاري للعرب قبل الإسلام وبعد ظهوره، إشباعاً لهوى في نفوسهم، أعماهم عن رؤية الحقيقة أو البحث عنها، وسرعان ما تلقفوا رأياً لابن خلدون سعدوا به وهللوا له، واعتبروه سنداً لما ذهبوا إليه من عجز العرب عن القيام بدور حضاري يذكر، وما حسبوا أن ابن خلدون عندما قال ببعد العرب عن الصناعات والحرف إنما قصد البدو من العرب دون غيرهم.

والمستشرقون حينما ذهبوا هذا المذهب الإنكاري وأذاعوا به، إنما قصدوا تشويه صورة العرب وإظهارهم بصورة المعاجز عن أداء أي دور حضاري، يعبر عن مواكبة الحضارة الإنسانية. وتخفيفا لهذا الاتجاه، نسبوا الحضارة العربية الإسلامية إلى غير الشعب العربي، فهي في نظرهم حضارة من عمل شعوب مقهورة فتح المسلمون بلادها، وغلبوا أهلها على أمرهم، وعليه فما من بناء شيده العرب إلا وهو مقتبس من أصل ساساني أو بيزنطي أو روماني.

وقد بذل المستشرقون في تثبيت هذه المفاهيم لدى كل من عنى بدراسة الحضارة العربية الإسلامية، جهداً كبيراً، حتى أخذ الناس يرددون هذه المفاهيم، وكأنها حقائق مسلم بها، فالمساجد في رأيهم مثلاً ـ قد أخذت تصميمها وعناصرها المعمارية من الكنائس أو المعابد القديمة.

وسأعرض لأقوال بعض هؤلاء المستشرقين، لنقف على الصورة القاتمة، التي حرصوا على تصوير العرب بها أمام العالم. ثم نعرض في هذا البحث لمنشأة عربية صميمة. أنكر المستشرقون نسبتها الحقيقية. دون أن يكلفوا أنفسهم مشقة البحث والتنقيب عن الحقائق الموثوقة بشأنها، ألا وهي المئذنة.



لوحة رقم (١) سوسة: منارة رباط سوسة ٢٠٦هـ/ ٨٢١م.

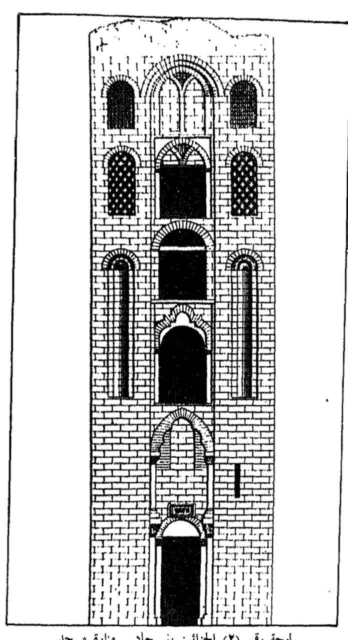
تقول المستشرقة جرترود بل Gertrude Bell «كان الغزاة المحمديون، مجرد بدو رحل، سكنهم الخيمة السوداء، وقبرهم رمال الصحراء، وكان سكان الواحات النادرة في غرب ووسط البلاد العربية مثل ما هم عليه اليوم، يقنعون بنوع قبيح من العمارة من اللبن وجذوع النخل، لا يزينه أي نقش معقد من وحي الخيال، ولا يصلح إلا لأيسر الحاجات»[1]

وقد تولى المستشرق كرزويل K.A.C.Creswell جمع هذه الآراء ونشرها في كتابه الكبير عن العمارة الإسلامية فقال عن العرب قبل الإسلام «إنه ليبدو أن عرب ما قبل الإسلام لم يكن لديهم إلا أخشن الأفكار عن البناء، ولم يكن معبدهم الرئيسي (يقصد الكعبة) شيئاً أكثر من مساحة صغيرة مسورة بأربعة جدران بارتفاع قامة الإنسان، ولم يحملوا في الأيام المبكرة إلى الأقطار التي فتحوها شيئاً معمارياً يتجاوز ما يخدم حاجاتهم العقائدية المتواضعة فحسب، وقد أحسن ريتشموند في التعبير عن ذلك بقوله: ان مدى الإمكانيات المعمارية الإسلامية قبل قيام العرب بفتوحاتهم، كانت لا تكاد تكفي إلا لتعبر عن حاجاتهم بطريقة ساذجة إلى أقصى درجة.

ويتابع كرزويل كلامه بقوله: «ينطبق هذا القول على العرب المستقرين. لكن العرب الرّحل في ذلك الوقت، كان يتكون منهم تسعة أعشار سكان بلاد العرب، وكانت الخيمة المصنوعة من الشعر هي أجمل عمارتهم، ولم يكن البدوي الأصيل ليتقبل راضياً أن ينام بين أربعة جدران ويعلو فوق رأسه سقف، إذ يشعر كما لو كان قد وقع في فخ..[2]» ثم يتحدث عن المساجد التي أنشأها العرب في البلاد التي فتحوها فيقول: «وعندما بدأ العرب في الإحساس بذلك الطموح فإن حوافزهم في ذلك كانت سياسية، فاتجهوا إلى المعماريين الفرس في منطقة العراق... وإلى المعماريين الشاميين في منطقة الشام»[3] .

المئذنة:

أنكر المستشرقون على العرب أنهم أنشأوا المئذنة، شأنها في ذلك شأن الوحدات المعمارية الأخرى التي جحدوا نسبتها إليهم، فقالوا إن المآذن الأولى في الإسلام عبارة عن أبراج رومانية استخدمها المسلمون في الآذان، إلا أن سبيل الإنكار المطلق ما كان ليستطيع الوقوف أمام الحقيقة أمداً طويلاً، والحقيقة لا تتطلب من الباحث سوى الصدق والأناة والبعد عن الهوى.



لوحة رقم (٢) الجزائر: بني حماد ـ منارة مسجد القلعة. القرن الرابع الهجري ـ العاشر الميلادي.

ولقد كان المستشرق سوقاجيه أول من ثاب إلى رشده، واعترف بهذه الحقيقة، بعد أن كلف نفسه دراسة الموضوع دراسة متأنية حيث قال: «ان المئذنة الأولى في أول مسجد (يقصد مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم) قد اتخذت أنموذجاً في جميع المساجد من بعد»(٤) .

والآن لنتتبع نشأة المئذنة، وكيف أنها وحدة معمارية أنشأها العرب منذ فجر الإسلام، تمشياً طبيعياً مع مقتضيات عقيدتهم التي آمنوا بها وتحملوا عبء نشرها.

الأذان: فكرة وهدفاً:

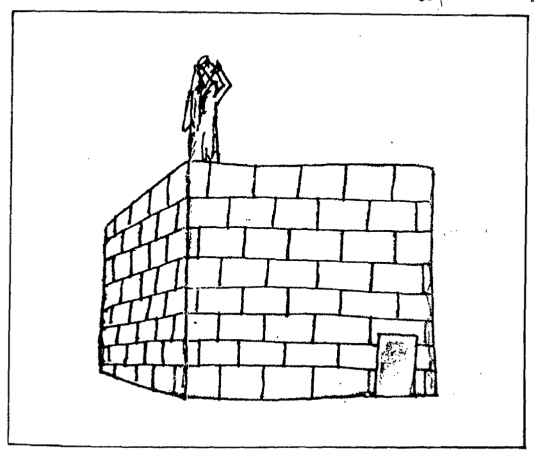
وصل إلينا من طريق الأحاديث المتواترة، أن المسلمين حين قدموا المدينة أقاموا المسجد النبوي، وكانوا ينتظرون وقت الصلاة فإذا حان قاموا فصلوا. وكان يسكن المدينة آنذاك اليهود والنصارى، وكان لكل منهما صلاته التي يدعو إليها جماعته بوسيلة من الوسائل، فاليهود يستعملون لذلك قرناً، والنصارى يتخذون ناقوساً. فدار بين المسلمين حديث عن كيفية الدعوة لصلاتهم المكتوبة، وإعلان وقت الصلاة، وثارت بينهم مقترحات عديدة في هذا الشأن،منها أن يُوروا ناراً ومنها أن يضربوا ناقوساً، وقال بعضهم بل بوقاً مثل قرن اليهود، فأمر الرسول صلى الله عليه وسلم بالناقوس ليضرب به الناس في الجمع للصلاة وهو كاره، فقد جاء في صحيح البخاري: «حدثنا محمود بن غيلان قال حد[illegible] عبد الرزاق، قال أخبرنا ابن جريج قال أخبرني نافع أن ابن عمر كان يقول: كان المسلمون حين قدموا المدينة يجتمعون فيتحينون الصلاة ليس ينادى لها، فتكلموا يوماً في ذلك ف[illegible] بعضهم اتخذوا ناقوساً مثل ناقوس النصارى، وقال بعضهم بل بوقاً مثل قرن اليهود، فقال [illegible] **ألاَ تبعثون رجلاً ينادي بالصلاة**؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **يا بلال قم [illegible] بالصلاة**»(٥).

كما ذكر البخاري في حديث آخر أن أنس بن مالك قال: «**لما كثر الناس** قال: **ذكروا أن يعلموا وقت الصلاة بشيء يعرفونه، فذكروا أن يوروا ناراً أو يضربوا ناقوساً**»(٦)

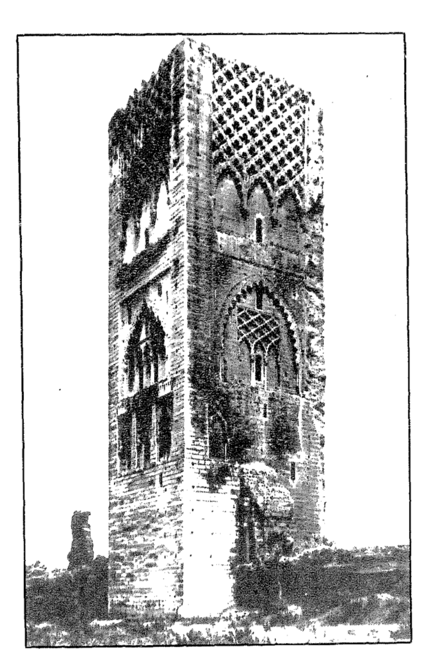
ولما كان الاعلام بدخول وقت الصلاة بطريق الناقوس قد أمر به الرسول صلى الله عليه وسلم على كره منه ومن المسلمين على السواء، لموافقته لعمل النصارى، فقد هدى الله المسلمين إلى ما يريح نفوسهم في الدعوة إلى صلاتهم، وكان ذلك بالوقوف على الأذان، فقد روى البخاري «عن عبد الله بن عبد ربه [في رواية أخرى عن عمر] قال: لما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالناقوس ليضرب به الناس في الجمع للصلاة، وفي رواية وهو كاره لموافقته للنصارى، طاف بي وأنا نائم رجل يحمل ناقوساً في يده فقلت له: يا عبدالله أتبيع الناقوس؟ قال: ماذا تصنع به؟ قال فقلت: ندعو به إلى الصلاة قال: **أفلا أدلك على ما هو خير من ذلك**؟ فقلت له: بلى قال تقول: **الله أكبر. الله أكبر. أشهد أن لا اله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله، أشهد أن محمداً رسول الله. حي على الصلاة، حي على الصلاة، حي على الفلاح، حي على الفلاح. الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله. فلما أصبحت**

أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته بما رأيت. فقال: إنها لرؤيا حق إن شاء الله. قم مع بلال، فألق عليه ما رأيت. فليؤذن به فإنه أندى صوتاً منك»[٧] .

أما متى شرع الأذان بهذه الصيغة فكان على الأرجح في السنة الأولى من الهجرة[٨] . ولما كان الغرض من الأذان هو الإعلام بدخول وقت الصلاة والدعوة إلى الجماعة، فقد كان من الطبعيّ أن يكون بصوت عال مسموع حتى يؤدي الغرض الذي شرع من أجله[٩] . وكان من الطبعيّ أيضا أن يفكر المسلمون في مكان الأذان. ومعلوم أنه كلما كان الأذان من مكان مرتفع صار مسموعاً لمسافة أبعد،وهذا ما أشارت إليه المصادر التاريخية الموثوقة. فقد ذكر السمهودى «أن ابن اسحق وأبا داود والبيهقى رووا أن امرأة من بني النجار قالت: «كان بيتي من أطول بيت حول المسجد. وكان بلال يؤذن عليه الفجر كل غداة، ويأتي بسحر فيجلس على البيت لينظر إلى الفجر، فإذا رآه تمطى ثم قال: «اللهم أني أحمدك وأستعينك على قريش أن يقيموا دينك، قال: ثم يؤذن»[١٠].



(شكل ١).



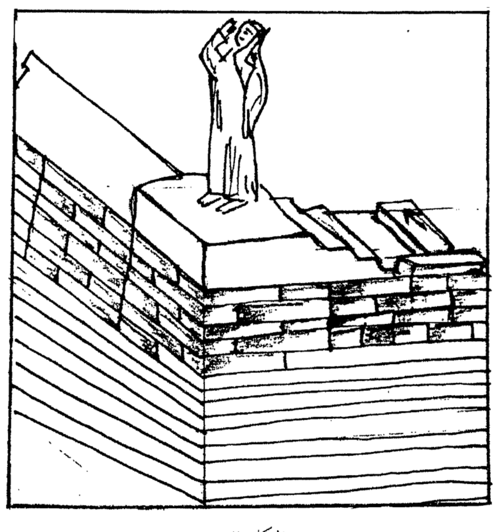
لوحة رقم (٣) الرباط: صومعة مسجد حسّان (٥٩٣هـ/ ١١٩٦م)

المئذنة نشأة وشكلاً:

عرفنا أن بلال كان يؤذن من فوق أطول بيت حول المسجد النبوي في أول الأمر، وقد زودنا ابن سعد في الطبقات الكبرى بالمرحلة الثانية عن مكان الأذان فقال: «أخبرنا محمد بن عمر، حدثني معاذ بن محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن بن سعد بن زرارة قال: أخبرني من

سمع النوار أم زيد بن ثابت تقول: كان بيتي أطول بيت حول المسجد فكان بلال يؤذن فوقه من أول ما أذن إلى أن بنى رسول الله مسجده فكان يؤذن بعدُ على ظهر المسجد وقد رفع له شيء فوق ظهره (المسجد)»[١١] ويعني هذا أن المرحلة الثانية كان يؤدي فيها الأذان من فوق مكان ارتفع عن مستوى سطح مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم بوساطه بناء ارتفع عن نهاية جدار المسجد ليرقى عليه بلال حين يؤذن.

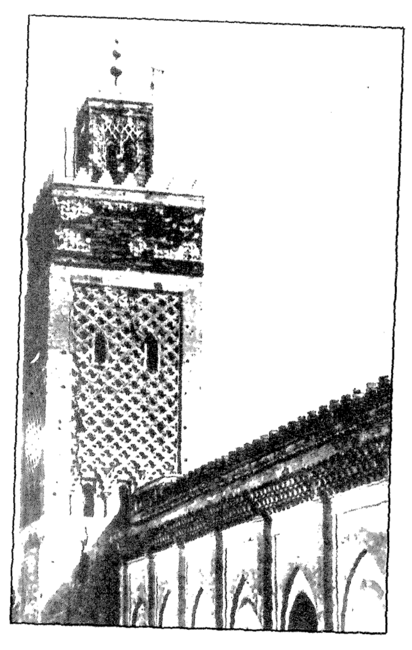
ويمكننا تصور هذا الارتفاع على أنه كتلة بنائية من اللبن فوق ركن المسجد، حيث يتيسر إقامتها، فإنه لا يمكن إقامتها فوق سقف المسجد المكون من فروع الشجر والسعف والخصف، كما يمكن أن نتصور الرقى إلى أعلى هذه الكتلة بوساطة أقتاب (درجات) توضع فوق أحد أضلاع (جدران) المسجد.



(شكل ٢).

لوحة رقم (٤) مراكش: منارة الكتبية القرن ٦ هـ/ ١٢م.

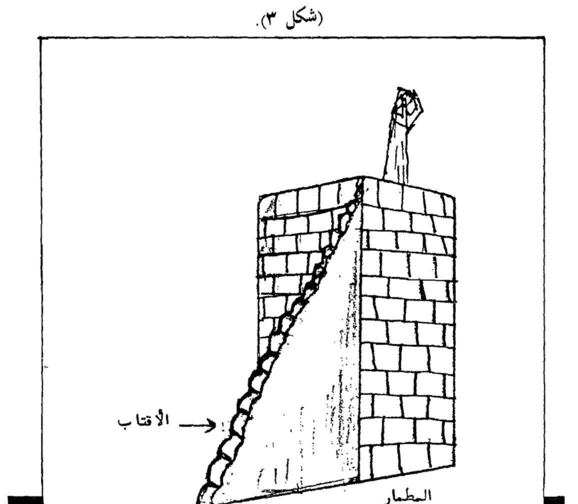
وإذا عرفنا أن سمك جدار مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم بعدالتوسعه في عهده كان بمقدار لبنتين مختلفتين وهو ما يعادل لبنة ونصف[١٢] (شكل ٢) أمكننا القول بأن سمكه كان يقارب ٨٠ سم حالياً، وهو قدر يسمح باستغلاله لبناء كتلة مربعة القاعدة يمكن الرقي عليها للأذان.

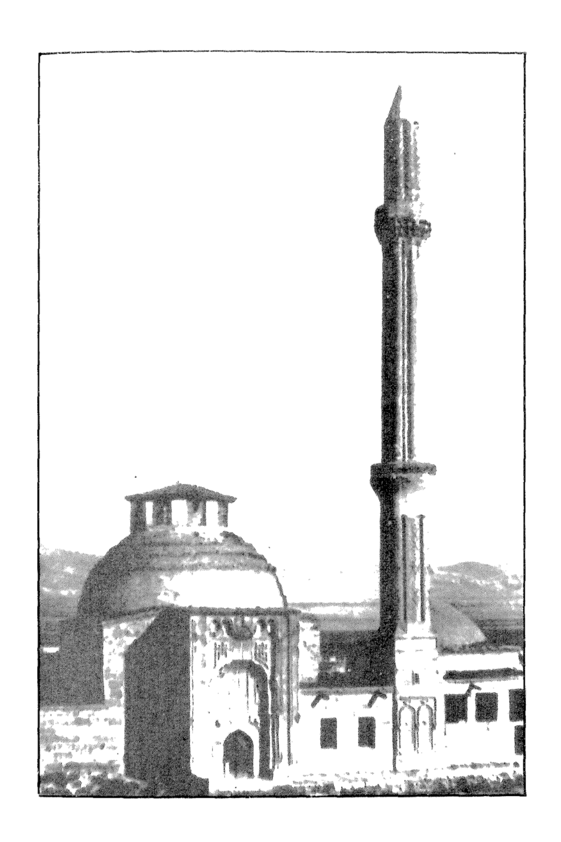


لوحة رقم (٥) مراكش: منارة القصبة ٥٩٣هـ/ ١١٩٦م.

ثم يزودنا ابن زبالة (ت سنة ٢١٤ هـ)[١٣] بالمرحلة الثالثة عن مكان الأذان ووصفه فيقول: «إن محمد بن اسماعيل وغيره قال: كان في دار عبدالله بن عمر اسطوان في قبلة المسجد يؤذن عليه بلال يرقى إليها بأقتاب[١٤] ، والاسطوان مربعة قائمة إلى اليوم [أي إلى عام ٢١٤ هـ] يقال لها «المطمار» وهي في منزل عبيد الله بن عمر»[١٥] . كما ذكر السمهودى أنه نقل عن الأقشهرى الذي نقل بدوره عن عبد العزيز بن مروان أنه كان في دار عبد الله بن عمر أسطوان في قبلة المسجد يؤذن عليها وهي مربعة قائمة إلى اليوم، وكان يقال لها المطمار»[١٦] . فإذا عرفنا أن الأقتاب كانت تؤدي دور درجات السلم، فهذا يعني أن المطمار كان عالياً، وهذا ما يتحقق به الإعلام لأكبر عدد من سكان المدينة، كما أشار النص إلى أن «المطمار» كان مربعا، وقد أطلق عليه عبد العزيز بن مروان اسم «منارة»[١٧] . مما تقدم يمكننا أن نتصور أن هذا المطمار كان عبارة عن كتلة بنائية مربعة من قاعدتها إلى أعلاها ولا يصل المؤذن إلى قمة هذا المطمار إلا بوساطة أقتاب (درجات) تلتصق به من إحدى جهاته الأربع.

(شكل ٣).





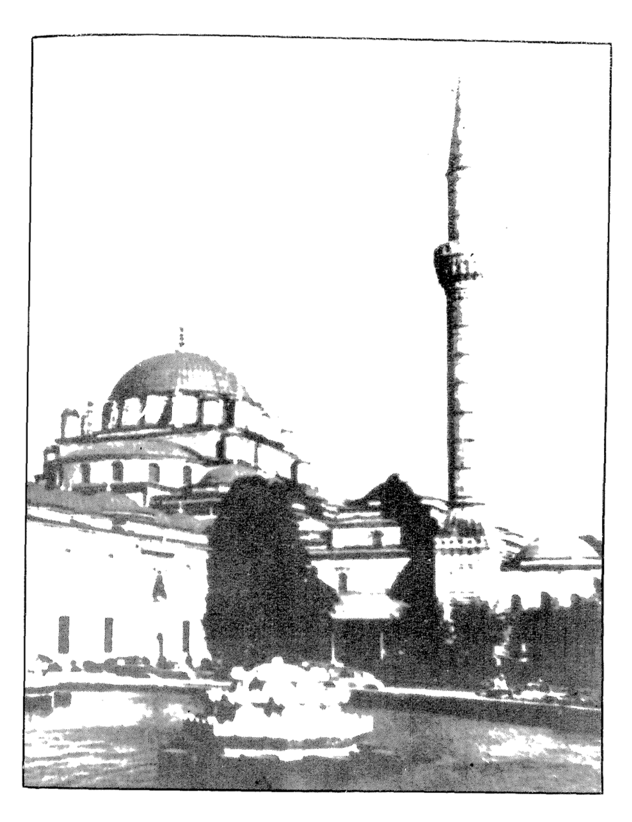
لوحة رقم (٦) قونية: منارة مدرسة أتس ـ القرن ٦هـ/ ١٢م.

موضع المطهار (المئذنة) من مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم:

عرفنا مما سبق أن المطهار (المئذنة-المنارة) كان في البيت الذي كان بيد عبد الله بن عمر الذي يقال له بيت عبد الله بن عمر، والمطهار بهذا كان خارج مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم وقد اتفق ابن النجار والسمهودى على هذا الموضع [١٨] كما يؤخذ من رواية ابن زبالة السابقة أن «المطهار» كان في الجهة الجنوبية بالنسبة للمسجد فقد نص على أن الأسطوان (المطهار) كانت في قبلة المسجد[١٩] ويزيدنا السمهودى تحديداً للعلاقة بين بيت عبد الله بن عمر الذي كان به المطهار وبين المسجد فيقول: وعن جعفر بن وردان عن أبيه قال: لما استعمل الوليد عمر بن عبد العزيز على المدينة أمره بالزيادة في المسجد وبنيانه واشتراء ما حوله من المشرق والمغرب والشام (الشمال) فلما خلص إلى القبلة قال له عبيد الله بن عبد الله بن عمر لست أبيع هذا، هو من حق حفصة وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يسكنها، فقال له عمر بن عبد العزيز: ما أنا بتارككم أو أدخلها المسجد، فلما كثر الكلام بينهما قال له عمر: أجعل لكم في المسجد باباً تدخلون منه وأعطيكم دار الدقيق مكان هذا الطريق وما بقي من الدار فهو لكم ففعلوا، وأخرج بابهم في المسجد وهو «الخوخة» التي في المسجد تخرج في دار حفصة بنت عمر، وأعطاهم دار الدقيق وقدم الجدار في موضعه اليوم» [٢٠] ولزيادة تحديد مكان دار عبد الله بن عمر والمطهار، نقول إن الخوخة التي أصبحت حالياً عبارة عن نافذة في جدار القبلة ترتفع عن الأرض قليلا، وهي المقابلة لقبر الرسول صلى الله عليه وسلم وأبى بكر وعمر تشير إلى مكان هذه الدار وما كان بها من «المطهار» (المئذنة).

نخلص مما تقدم إلى أن المئذنة (المطهار) كانت موجودة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت تمثل المرحلة الثالثة لمكان الأذان. وأنها أخذت شكلها المعماري الأول على هيئة كتلة بنائية مربعة ترتفع على كل البيوت وكذلك على سطح المسجد. وكان بلال يصعد إلى أعلى المئذنة بوساطة أقتاب (درجات).

وعليه فإننا نقول باطمئنان إن المئذنة وحدة معمارية عربية إسلامية أصيلة، لم تقتبس من معبد أو كنيسة كما ذهب أغلب المستشرقين وتلاميذهم. كما يمكننا القول بأن الشكل المربع للمئذنة صار المثل الذي احتذاه المعماريون المسلمون فيما بعد في بناء المآذن، كما أن تربيع قاعدة



لوحة رقم (٧) اسطنبول: منارة مسجد بايزيد ٩١٢هـ/ ١٥٠٦م عن (أصلانابا)

المآذن صار أسلوباً عاماً متبعاً سواء استدار باقي جسم المئذنة أو صار مضلعا كما هو في المشرق الإسلامي حتى القمة، أو بقى مربعا كما هو في المغرب الإسلامي، مع اختلافات غير جوهرية من حيث الزخارف أو طريقة الصعود إلى أعلاها، أو من حيث تنويع استعمالات المئذنة كالأذان، أو الاستطلاع أو التدليل على مكان المسجد، أو من حيث موقعها من المسجد أو أعدادها.

ولعل في تتبع ما ذكرنا بالرسوم واللوحات ما يزيد الأمر وضوحا.

وبالله التوفيق ومنه العون.،،،

هوامش

(1) K. A. C. Creswell: Early Muslim Architecture, Second Ed. Vol. I, Part One. P. 11. Hacker Art Books New York, 1979. Bell (G): Palace and Mosque at Ikhaidir, Oxford, 1914, P. VII.

(2) Ibid, p. 64.

(3) Ibid, p. 64.

(٤) د. أحمد فكري، المدخل ص ٢٧٦، سوقاجيه، المسجد الأموي بالمدينة، ص ١٥٦.

(٥) البخاري، الصحيح، جـ١، ص ١١٣، ١١٤، ط دار المعرفة بيروت.

(٦) المصدر السابق، جـ ١، ص ١١٤.

(٧) رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه وابن خزيمة والترمذي وقال حسن صحيح، انظر سيد سابق، فقه السنة، المجلد الأول، ص ١١١، ١١٢. نشر دار الكتاب العربي، بيروت.

(٨) سيد سابق، فقه السنة، المجلد الأول، ص ١١١.

(٩) جاء في صحيح البخاري في الغرض من الأذان «حدثنا عبد الله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي صعصعة الأنصاري ثم المازني عن أبيه أنه أخبره أن أبا سعيد الخدرى قال له إني أراك تحب الغنم والبادية، فإذا كنت في غنمك أو باديتك فأذنت بالصلاة فارفع صوتك بالنداء فإنه لا يسمع مدى صوت المؤذن جن ولا إنس ولا شيء الا شهد له يوم القيامة، قال أبو سعيد سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم». انظر صحيح البخاري، جـ ١، ص ١١٤.

(١٠) السمهودى، نورالدين علي بن أحمد المصرى، وفاء الوفا، جزء ٢، ص ٢٢٩، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ثالثة، ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م، إحياء التراث العربي، بيروت.

(١١) ابن سعد، محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، جـ ٨، ص ٣٠٧، ط دار التحرير للطباعة والنشر ـ القاهرة، ١٩٧٠/١٣٩٠ م.

(١٢) كان عرض (سمك) الحائط (في مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم) لبنة لبنة ثم إن المسلمين كثروا فبنوه لبنه ونصف، ثم قالوا يا رسول الله، لو أمرت فتزيد فيه قال: نعم، فأمر الحافظ محمد بن محمود بن النجار، أخبار مدينه الرسول

صلى الله عليه وسلم، ص ٦٩، ٧٠، ط دار الثقافة مكة المكرمة، ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م، كما زودنا السمهودى بمقدار سمك جدار المسجد فقال: ان الذي استقر عليه عرض (سمك) الجدار في زمنه صلى الله عليه وسلم الأنثى والذكر وهما لبنتان مختلفتان، واللبنتان المختلفتان من هذا اللبن الذي رأيناه أو اللبنة ونصف الأخرى وهو السعيدة يزيد على ذراع ونصف يسيراً كما يصف السمهودى هذه اللبنة فيقول أنها تزيد في الطول على الذراع وعرضها نصف ذراع وسمكها ربع ذراع، ويعني هذا أن سمك جدار المسجد على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم كان يعادل ٨٠ سم تقريباً بمقاييسنا الحاضرة.

(١٣) ابن زبالة، محمد بن الحسن بن زبالة، كتب كتابه تاريخ المدينة في شهر صفر عام ١٩٩ هـ سبتمبر عام ١٤٨م وترجع أهمية هذا الكتاب إلى شخصية المؤلف الذي كان تلميذاً للامام مالك، واستطاع أن يجمع في مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم نفسها المعلومات الخاصة بمسجدها في ظروف حسنة، كما يمتاز هذا الكتاب بأنه أقدم كتاب تناول هذا الموضوع، انظر مصادر تاريخ الجزيرة العربية، الجزء الأول، ص ١٨٣، نشر مطابع جامعة الرياض ١٣٩٩ هـ/١٩٧٩ م، الطبعة الأولى.

(١٤) الأقتاب، جمع قتب وهو الرحل الصغير على قدر سنام البعير، انظر المعجم الوسيط، جزء ٢، ط القاهرة، مطبعة مصر ١٣٨١ هـ/١٩٦١ م.

(١٥) السمهودى، وفاء الوفا، جزء ٢، ص ٥٣٠، ط ثالثة، بيروت. وعبد الله هو ابن عبد الله بن عمر.

(١٦) الأقشهرى، أبو عبدالله محمد الأقشهري، توفى سنة ٧٣٩ هـ/١٣٣٨/١٣٣٩ م، ألف كتابه «الروضة الفردوسية» انظر مصادر تاريخ الجزيرة العربية، جـ ١، ص ١٨٧، «والمطار» في اللغة هو الخيط الذي يقدر به البناء، وطمر اذا علا والمطمور العالي. ابن منظور، لسان العرب، ولعل هنالك علاقة بين المطار بمعنى خيط البناء والفعل طمر بمعنى علا.

(١٧) السمهودى، وفاء الوفا، جزء ٢، ص ٥٣٠، ويرى السمهودى أن في اطلاق مسمى منارة تجاوزاً من عبد العزيز بن مروان.

(١٨) ابن النجار، الحافظ محمد بن محمود بن النجار، أخبار مدينه الرسول صلى الله عليه وسلم، تحقيق صالح محمد جمال، ص ١٦، ط ثالثة سنة ١٤٠١ هـ، نشر مكتبة الثقافة بمكة المكرمة، إذ جاء فيه «روى نافع عن عمر قال» كان بلال يؤذن على منارة في دار حفصة بنت عمر التي تلي المسجد، قال، فكان يرقى على أقتاب فيها وكانت خارجة من مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تكن فيه وليست فيه اليوم». وكذلك السمهودى، وفاء الوفا، جزء ٢، ص ٥٣٠.

(١٩) السمهودى، وفاء الوفا، جزء ٢، ص ٥٣٠.

(٢٠) السمهودى، وفاء الوفا، جزء ٢، ص ٥١٦.

●●●●

• ليست الأمم بالمظاهر والبرامج إنما بالأعمال وليس العامل أداة سياسية إنما أداة إنتاج وبناء.

«فيصل بن عبد العزيز»

صفحات مشرقة
من تراث
الحضارة العربية
الإسلامية

الإصلاحات المملوكية في الأراضي الحجازية

الأستاذ: محمد محمد التهامي

شهد العالم الإسلامي أحداثاً مثيرة وعلى جانب كبير من الأهمية مع تباشير مطلع النصف الثاني من القرن السابع الهجري (١٣م)؛ حيث قامت دولة سلاطين المماليك على أنقاض الدولة الأيوبية في مصر؛ ومن ثمّ هيأت لهم الظروف أن يبسطوا سيطرتهم على الشام والحجاز واليمن فيما بعد.

ويجمل بنا في البداية أن نعطي نبذة تاريخية عن دولة سلاطين المماليك التي شغلت حيزاً من التاريخ الإسلامي وتركت بصماتها واضحة جلية على مختلف بلدان العالم الإسلامي.

وقد بدأ ظهور طبقة سلاطين المماليك في مصر منذ قيام الدولة الأيوبية على يد مؤسسها صلاح الدين يوسف بن أيوب سنة ٥٦٧هـ (١١٧١م) حيث استكثر من المماليك، وتبعه في ذلك أخوه العادل أبو بكر ومن جاء بعدهم من أبناء البيت الأيوبي.

وكان معظم هؤلاء المماليك من الترك الذين ينتمون إلى شبه جزيرة القرم وبلاد القوقاز والقفجاق وفارس والتركستان وبلاد ما وراء النهر[١]، إلى جانب المماليك الجراكسة الذين ينتمون إلى قبائل الجركس التي استوطنت المنطقة الواقعة إلى الجنوب من خوارزم[٢].

وينسب إلى الصالح نجم الدين أيوب (**٦٣٦ ـ ٦٤٧ هـ/ ١٢٣٨ ـ ١٢٤٩ م**) الإكثار من جلب المماليك الترك إلى الديار المصرية، حيث تكونت منهم طبقة سلاطين المماليك الذين قاموا على حكم مصر فيما بعد[٣]. فقد قام بجلب أعداد كبيرة منهم؛ تفوق ما جلبه أسلافه من سلاطين الأيوبيين[٤]، ولذا يعتبره بعض المؤرخين «**أبو الترك**» **بالديار المصرية**[٥].

أما عن أسلوب التربية والتعليم والتدريب؛ فقد حظي المماليك بالرعاية والاهتمام من جانب السلاطين لتربيتهم وتدريبهم في الطباق[٦] على أيدي المتخصصين في شتى المجالات؛ فمنهم المؤدب الذي يقوم بتعليمهم اللغة العربية والكتابة والقراءة؛ والفقيه لتعليمهم القرآن الكريم؛ وتلقينهم مبادئ وأصول الشريعة الإسلامية، وحضّهم على ملازمة الأذكار والصلوات والتمسك بالفضائل الدينية؛ هذا فضلاً عن المتخصصين في مجال التعليم والتدريب على مختلف أعمال القتال وأساليب الحرب وفنون الفروسية[٧].

ونتيجة لما حظي به المماليك من التعليم والتدريب على أعمال الفروسية في الطباق؛ صار لهم شأن كبير في مجال الحرب والقتال؛ وهي الظاهرة العامة التي اتسمت بها دولتهم فيما بعد، حيث صارت كمؤسسة عسكرية ذات صبغة حربية؛ تصدت لأعمال الجهاد والدفاع عن الإسلام وحمايته من الأخطار الخارجية.

وكانت أولى حركات الجهاد عن الإسلام؛ والتي قام بها المماليك؛ هي التصدي لهجوم التتار الذين قاموا باجتياح المشرق الإسلامي بقيادة هولاكو خان؛ بالرغم من أن دولة المماليك كانت لاتزال تحبو متهيئة لاتخاذ الخطوات الأولى لقيامها ونشأتها[٨].

وعقب قيام المغول بالزحف على بغداد ـ عاصمة الخلافة العباسية ـ والاستيلاء عليها سنة **٦٥٦ هـ (١٢٥٨ م)** وقتل الخليفة العباسي المستعصم بالله وولده[٩]، ومن ثمّ الاستيلاء على

مدن الشام التي سقطت في أيديهم مدينة بعد أخرى، ولم يبق أمامهم في الميدان سوى دولة المماليك. وأرسل المغول إليهم كتب التهديد والوعيد لدفعهم إلى الاستسلام(١٠)، وليفت في عضدهم ويضعف من شأنهم(١١).

وبالرغم من قسوة الظروف التي أحاطت بالمماليك؛ لم يرضخوا للتهديد، وعقد السلطان سيف الدين قطز مجلساً للحرب، وتشاور مع أمراء المماليك؛ واتحدت كلمتهم على مواجهة التتار مهما كانت النتائج؛ دفاعاً عن الإسلام وحماية للمسلمين من شرورهم، ويأمر قطز بقتل رسل هولاكوخان، وطيف برءوسهم في الأسواق استهزاءً وسخرية منه؛ وانتقاماً لما فعله بالمسلمين سواء في العراق أو الشام، واستعد المماليك لمواجهة التتار ومبادرتهم بالقتال(١٢).

وبين مشاعر التحدي لغطرسة التتار، والتصدي لهجماتهم الغاشمة المدمرة على العالم الإسلامي؛ ارتفعت معنويات المماليك وزاد حماسهم؛ حباً ورغباً في الجهاد والزود عن الإسلام - وبدأت المعركة ودار القتال في عين جالوت(١٣)؛ في أيام مباركة من شهر رمضان (**٢٥ رمضان سنة ٦٥٨هـ/٣ سبتمبر ١٢٦٠م**) وتدور دائرة الهزيمة على هولاكو خان وقواته من التتار(١٤).

وهنا؛ وعلى أرض المعركة تتضح إحدى المظاهر الرائعة لجهاد المماليك دفاعاً عن الإسلام، وبعد انتهاء المعركة يخر السلطان سيف الدين قطز ساجداً لله؛ شكراً على ما منحهم من النصر المبين ضد عدو غاشم للإسلام والمسلمين(١٥).

وقد نتج عن الانتصار الرائع الذي حققه المماليك على التتار، أن أحيت الأمل في نفوس المسلمين، وكسرت شوكة التتار، وأدركوا بأن هناك زعامة قوية للمسلمين يمكنها التصدي لحمايتهم وصيانة مقدساتهم من العبث، وصار المماليك هم فرسان الحلبة بلا منازع؛ خاصة بعد أن أجبروا بقايا التتار على الفرار من الشام(١٦).

ولم يقتصر دور المماليك على التصدي لهجمات التتار على العالم الإسلامي فقط؛ بل حرصوا على مواصلة أعمال الجهاد والذود عن الإسلام ضد القوى الصليبية التي عكرت صفو أمن

المسلمين وسلامتهم في المشرق الإسلامي، واستولت على الكثير من مدن الشام وبيت المقدس - أولى القبلتين - وبلغت بهم الجرأة حدا من الوقاحة بحيث هددت أمن وسلامة الأراضي الحجازية، مما يؤذي مشاعر المسلمين الروحية ومقدساتهم الدينية.

وقد حرص المماليك على تقديم يد العون والمساعدة لحماية المسلمين والتيسير عليهم لأداء مناسك الحج، خاصة بعد أن آلت إليهم زعامة القوى الإسلامية عقب القضاء على الخلافة العباسية في بغداد على يد التتار (**٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م**)[١٧] وقيام المماليك بإعادة إحيائها مرة أخرى في مصر سنة **٦٥٩هـ (١٢٦١م)**[١٨]، وعن هذا الطريق آل إليهم حكم البلاد نيابة عن الخليفة العباسي، واعتبر ذلك من أهم مراسم تقلد الحكم والسلطنة[١٩]. ومنذ ذلك التاريخ؛ انتقل إلى المماليك دور الزعامة للعالم الإسلامي، مما جعلهم يقدمون المزيد من التسهيلات للحجاج، والقيام بالإصلاحات العديدة للأماكن المقدسة في الأراضي الحجازية، تيسيراً على المسلمين في أداء مناسكهم وقضاء فريضة الحج في يسر وطمأنينة.

وتتجلى مظاهر اهتمام سلاطين المماليك بأمور الحجاج في تنظيم قيام ركب الحج من مصر وفق مراسم خاصة؛ فضلاً عن القيام بعمل الإصلاحات وتقديم التسهيلات للحجاج على امتداد الطريق في الأراضي الحجازية من توفير الأمن والحماية لركب الحج، وحفر الآبار لتوفير المياه عصب الحياة، والاهتمام بالأسواق التي تمدهم بالمؤن وما يحتاجون إليه، إلى جانب القيام بعمل الإصلاحات - إذا استدعى الأمر - بالحرم المكي أو المسجد النبوي؛ وتخصيص الأوقاف للإنفاق على القائمين بأمور الحرمين.

وكان للمماليك أيضاً دور بارز في نشر وازدهار الثقافة الإسلامية بالأراضي الحجازية نتيجة لاهتمامهم بالعلماء والمتعلمين؛ وتخصيص أموال الأوقاف المختلفة للإنفاق عليهم؛ فضلاً عن توفير الكتب بوجه عام مما كان له أثره البارز في ازدهار الحياة الثقافية بالأراضي الحجازية؛ ونقصد من ذلك مكة المكرمة والمدينة المنورة على وجه الخصوص.

* * *

أما عن الحج؛ فقد حرص سلاطين المماليك على بذل غاية جهدهم في الاهتمام بتسهيل

تأدية مناسك الحج للمسلمين، واهتموا بتنظيم الاحتفالات المؤثرة التي تهز المشاعر، وتحرك نوازع الرغبات الروحية الكامنة تشوقاً لأداء فريضة الحج[٢٠].

وأولى خطوات تنظيم قيام ركب الحجاج؛ تتمثل في النداء بالحج ودوران المحمل إيذاناً بقرب خروج الحجاج، والنداء بالحج سنة للمسلمين مأثورة عن النبي ﷺ، حيث كان ينادي بالمدينة المنورة بالحج في أول شهر ذي القعدة من كل عام؛ على اعتبار أن المسافة من المدينة المنورة إلى مكة المكرمة تستغرق عشرة أيام؛ فقدِّم النداء بثلاثة أمثالها، وكذلك كان الحال في تحديد الفترة الزمنية التي يستغرقها ركب الحج من مصر إلى الحجاز؛ والتي قُدرت بأربعين يوماً، ولذا كان النداء بالحج يتم في أوائل النصف الثاني من شهر رجب؛ سواء في مصر أو دمشق؛ وقد حرص المماليك بهذه المناسبة على دوران المحمل «**المخصص لحمل كسوة الكعبة المشرفة**» وسط احتفال كبير يقام لهذه المناسبة.

وكان السلطان الظاهر بيبرس البندقداري أول من أدار المحمل في مصر، واضعاً بذلك مراسم احتفال النداء بالحج ودوران المحمل إيذاناً بقيام قافلة الحج متوجهة للأراضي الحجازية[٢١].

وقد جرت العادة أن يدور المحمل مرتين في السنة وسط مظاهر الاحتفال والحفاوة؛ الأولى في النصف الثاني من شهر رجب عند بدء النداء بالحج؛ أما الثانية فتكون في النصف الثاني من شهر شوال عند بدء قيام ركب الحج متوجهاً إلى الحجاز[٢٢].

ويعتبر يوم دوران المحمل من الأيام المشهودة حيث يركب فيه أهم الشخصيات في المجتمع المملوكي، ومنهم القضاة الأربعة؛ ووكيل بيت المال والمحتسب وأعلام الفقهاء وأمناء الرؤساء، كما يقوم أصحاب الحوانيت بتزيينها على امتداد الطرق التي يمر منها الركب[٢٣] كما يسير أمام المحمل؛ الأمير المعين للإشراف على سفر ركب الحج إلى الحجاز في تلك السنة، وبصحبته مجموعة من الأعوان القائمين على حراسة الركب وتأمين سلامة الحجاج[٢٤].

وبعد أن يتم الركب دورانه بالقاهرة، يتجه إلى البركة (**بركة الحبش**) انتظاراً لتجمع

الحجاج، ومن ثم تبدأ القافلة في المسير إلى الأراضي الحجازية؛ وغالباً ما يتحرك ركب الحج على دفعتين، حيث يسير ركب المحمل ومعه كسوة الكعبة المشرفة؛ ثم يتبعه ركب الحجاج في اليوم التالي(٢٥)، وعلى كل منهما أمير لقيادة الركب(٢٦).

وتَسيير ركب الحجاج وتأمينه على هذه الصورة؛ كان يمثل إحدى مظاهر اهتمام المماليك بالمسلمين في طريقهم لتأدية مناسك الحج بالأراضي الحجازية؛ واتخذت الاحتياطات الواجبة لضمان سلامة الحجاج على طول الطريق إلى الحجاز؛ فبعد أن يأخذ ركب الحج أهبة الاستعداد للمسير، يلتف الفرسان حول القافلة وهم يحملون المشاعل، حيث اعتاد ركب الحج أن يرحل غالباً في النصف الأخير من الليل؛ كما يستحثون من يتخلف عن الركب، ويساعدون الضعيف العاجز(٢٧).

كما يقوم الدليل بالسير أمام القافلة ليرشدها إلى الطريق الصحيح. وهكذا تسير القافلة وفق نظام محكم دقيق؛ فلا يرحلون ولا ينزلون إلا بإذن أمير الركب عندما تدق الطبول لأنباء الحجاج بالنزول للراحة أو التحرك واستكمال المسير(٢٨).

ونظراً لكثرة وضخامة أعداد الحجاج في ركب الحج ـ والتي بلغت في بعض السنوات مايزيد على المائتي الف في ركب مصر وحده ـ فقد وضعت كل مجموعة داخل القافلة لنفسها علامة يتعارفون عليها وتميزهم عن المجموعات الأخرى، حتى لا يضل رفاقهم(٢٩) تماماً كما نشاهد ذلك اليوم بين مجموعات الحجاج التي تنتمي إلى مختلف البلدان الإسلامية، حيث تقوم كل مجموعة بوضع علامة أو شارة يتعارفون عليها وحتى لا يتغيب الحجاج عن رفاقهم.

ولم يكن الأمر مقصوراً على الاهتمام بركب الحج وتأمينه فقط، بل زودت القافلة بكل احتياجات المعيشة من مأكل ومشرب وملبس(٣٠)، فضلاً عن توفير أرباب الحرف والصنائع المختلفة التي يحتاج إليها الحجاج في الحل والترحال، وكذلك مجموعة من الأطباء والمجبرين والأدلاء والأئمة والمؤذنين ومغسلي الموتى وغيرهم، علاوة على ما يحتاجون إليه من الأدوية والعقاقير اللازمة للعلاج(٣١) تماماً كما يحدث في وقتنا الحاضر من تواجد البعثات الطبية في موسم الحج لتقديم العلاج والرعاية الطبية للحجاج.

ومن وصف ركب الحاج السلطاني، يمكننا التعرف على مدى الاستعدادات التي كانت تتخذ للتيسير على الحجاج؛ فعندما شرع السلطان الناصر محمد بن قلاوون في الحج عام ٧١٩هـ (١٣٢٠م) تم تجهيز الركب بكل ما يحتاج إليه طوال فترة الحج، حيث جمع سائر أصحاب الحرف المختلفة، كما رتب الأفران والخبازين لعمل ما يحتاج إليه من خبز، وجهز الدقيق والروايا والأشربة، بالإضافة إلى خمسمائة جمل تحمل الحلوى والفواكه، ومائة وثمانين جملاً تحمل الحب رمان واللوز، ومن الطيور ألف دجاجة ومن الأوز ثلاثة آلاف، فضلاً عن تجهيز أربع سفن في البحر الأحمر، تحمل مائة وثلاثين ألف أردب من الشعير لتوفير احتياجات دواب القافلة من العليق، واتجهت سفينتان إلى ينبع والأخريان إلى جدة[٣٢]. مما يجعلنا نتعرف على مدى الاستعدادات والإمدادات التي كانت تبذل من جانب المماليك لتجهيز ركب الحج في كل عام.

* * *

أما عن الماء ــ عصب الحياة ــ فقد حرص المماليك على توفيرها طوال الطريق إلى الحجاز؛ والعمل على حفر الآبار وصيانتها وجعلها صالحة لخدمة المسلمين، خاصة تلك التي كانت تصادف ركب الحج في أماكن ومحطات استراحة الحجاج للتزود منها بما يلزمهم من الماء العذب.

وكان أول ما يقابله ركب الحج من تلك الآبار في **عقبة آيلة** بعد مسيرة ستة أيام من القاهرة، حيث يستريح الركب بها يومين أو ثلاثة. والموقع التالي لحط الرحال وأخذ قسط من الراحة في **عيون القصب** بعد مسيرة خمسة أيام حيث يتوافر بها ماء جارٍ عذب، وبعد مسيرة خمسة أيام أخرى يتوقف الركب في **الوَجْه** للتزود منها بمائها العذب الطيب، كما يتوقف ركب الحج للتزود بالماء في **الحوراء** بعد مسيرة ثلاثة أيام (وفيها يتلقى أهل ينبع ركب الحاج بالتمر)، وتستمر القافلة في السير والتزود بالمياه في **المغيرة** على مسافة يومين، ثم **ينبع** على مسافة يومين؛ ومنها إلى **الدهناء** مسيرة نصف يوم وبها ماء طيب، ثم تصل القافلة إلى **بدر** بعد مسيرة يومين وبها ماء عذب، ومنها إلى **رابغ** مسيرة ثلاثة أيام ليبدأ الحجاج في الإحرام[٣٣]. وحظيت الآبار

الموجودة في هذه الأماكن بالإهتمام والصيانة من جانب سلاطين المماليك، حرصاً منهم على توفير المياه لركب الحج.

كما حرص المماليك على إصلاح آبار المياه الواقعة بين القاهرة ومكة المكرمة، حيث أرسلوا إلى الحجاز عام **٨٣٤هـ** «**الأمير شاهين الطويل**» ومعه كثير من المشاة والحجارين والأزواد والأمتعة لإصلاح المياه والآبار، وحفر آبار جديدة في الأماكن العطِشة؛ وقاموا بحفر بئرين أحدهما في **راغم** والآخر في **قبقاب** ـ كما استجد القاضي زين الدين عبد الباسط في طريق الحجاز بئراً أخرى عند **عيون القصب**، مما عاد على الحجاج بالنفع الكثير نتيجة لحفر تلك الآبار(٣٤).

وتيسيراً على الحجاج في طريقهم إلى الحجاز، لم يدخر المماليك وسعاً في القيام بالإصلاحات التي تسهل على جموع المسلمين تأدية الفريضة في يسر وأمان؛ من ذلك ما قام به السلطان الناصر محمد بن قلاوون في سنة **٧٣٢هـ** من تكليف الأمير أيْتُمشى بالتوجيه إلى **عقبة آيلة** ـ ملتقى حجاج الشام ومصر والسودان وبلاد المغرب والأندلس ـ وبصحبته مائة رجل من الحجارين لتوسيعها وإزالة وعرها وتسهيل صعودها على الحجاج(٣٥).

وحرص المماليك على الاهتمام بالأسواق على طول الطريق من مصر إلى الحجاز؛ وكانت هذه الأسواق تعتبر بمثابة أماكن لتجمع واستراحة الحجاج، وفي نفس الوقت إمدادهم بما يلزمهم من المؤن والزاد، وفي ذلك ما يحقق النفع والفائدة للمسلمين. وكان أول هذه الأسواق يقع **ببركة الحبش** ـ بالقرب من القاهرة ـ حيث يتجمع هناك الحجاج، ويستكملون من أسواقها جهازهم وما يلزمهم، كما وجد في **عقبة آيلة** سوق كبير عامر بالطعام وما يلزم الحجاج في سفرهم، خاصة وأن ركب الحج الشامي ينضم إلى ركب الحج المصري في هذه المدينة، ومن ثم كان على التجار الذهاب مبكراً إليها وبصحبتهم مختلف أنواع التجارات اللازمة للحجاج. هذا فضلاً عن أسواق **الحوراء**، **وبدر**، **ورابغ**، والأسواق الرئيسية التي كانت توجد في مكة والمدينة وتزداد ازدهاراً في موسم الحج(٣٦).

وزيادة في التيسير على الحجاج بالأراضي الحجازية، يصدر السلطان الأشرف برسباي

الدقاقي مرسوماً سنة ٨٢٩هـ، قرئ في مكة المكرمة، يمنع الباعة من مضايقة الحجاج ببسط بضائعهم أيام موسم الحج في المسجد الحرام، وكذلك منع الناس من ضرب الخيام بالمسجد؛ على مصاطبه أو أمامها، وذلك حرصاً على راحة وسلامة حجاج بيت الله الحرام[٣٧].

* * *

أما عن بيت الله الحرام بمكة المكرمة ـ مقصد الحجاج وقبلة المسلمين ـ فقد حظي بجانب كبير من إهتمام سلاطين المماليك، حيث بذلوا له الرعاية التامة وحرصوا أشد الحرص على صيانته كلما أصابه ضرر من الحريق أو السيول[٣٨].

واعتبر سلاطين المماليك ما يقومون به من إصلاحات لبيت الله الحرام واجباً مقدساً؛ ولذا بذلوا ما في وسعهم لراحة الحجاج والاهتمام بالكعبة المشرفة، من ذلك ما قام به السلطان الناصر محمد بن قلاوون سنة ٧٣٣هـ. بعمل باب من خشب السنط الأحمر، وصفحه بفضة زنتها خمسة وثلاثون ألف وثلثمائة درهم، ووضعه على باب الكعبة[٣٩].

وحرص المماليك على إرسال الكسوة إلى الكعبة المشرفة في كل عام صحبة ركب الحج المصري، وقد استمر ذلك طوال عهد المماليك[٤٠]. وكانت هذه الكسوة تنسج بالقاهرة (بمشهد الحسين) من الحرير الأسود، وتطرز بكتابة بيضاء في نفس النسيج، ومنذ أواخر القرن التاسع الهجري (١٤م) على عهد السلطان الظاهر برقوق؛ استقرت هذه الكتابة صفراء مشعرة بالذهب، وخصصت دار الكسوة لصناعتها، كما خصصت أموال الأوقاف للإنفاق عليها[٤١].

ومن مظاهر اهتمام سلاطين المماليك بالكعبة المشرفة؛ ما نشاهده في أحداث سنة ٦٦٧هـ. عندما قام السلطان الظاهر بيبرس بالحج، حيث فتحت له الكعبة وقام بغسلها بماء الورد وطيبها بيده، ثم وقف بباب الكعبة وتناول أيدي الناس ليدخلوها وهو بينهم، وقد تكرر ذلك عدة مرات طوال العصر المملوكي[٤٢].

كما حظيت المدينة المنورة ومسجد رسول الله ﷺ بجانب كبير من إهتمام سلاطين المماليك، فعندما احترق المسجد النبوي في ليلة الجمعة مستهل شهر رمضان سنة ٦٥٤هـ ـ من مسرجة

القيم ـ وذهبت سائر سقوفه وبعض عمده، واحترق سقف الحجرة الشريفة[٤٣]، حرص السلطان الظاهر بيبرس على عمارة مسجد الرسول ﷺ سنة **٦٦٣ هـ**[٤٤]، وأرسل لذلك الغرض الأمير جمال الدين ـ نائب دار العدل ـ وسيّر معه مبلغ عشرة آلاف درهم لعمارة مسجد رسول الله ﷺ، كما سيرت الغلال والجرايات للصناع. وفرغ من عمل الإصلاحات اللازمة في أربع سنوات[٤٥].

أما في سنة **٦٨٦ هـ** فقد هطل مطر شديد (في ليلة الرابع من شهر المحرم)؛ فوكفت[٤٦] سقوف المسجد النبوي والحجرة، وخربت عدة من المساكن والمنازل، وأتلفت السيول الكثير من النخيل والمزارع، وسارع السلطان سيف الدين قلاوون لنجدة أهل المدينة المنورة، وقام بعمل الإصلاحات اللازمة للمسجد النبوي الشريف[٤٧].

* * *

ولم يكن اهتمام سلاطين المماليك بالأراضي الحجازية مقصوراً فقط على القيام بالإصلاحات اللازمة لتأمين الحج وراحة المسلمين، بل شمل أيضاً الإنفاق بسخاء على المجاورين بمكة المكرمة والمدينة المنورة؛ فعندما قام السلطان الظاهر بيبرس بالحج سنة **٦٦٧ هـ**؛ زار المدينة المنورة وأحسن إلى أهلها ونظر في أحوالها؛ كما تصدق على المجاورين بمكة المكرمة[٤٨].

وعندما قام الأمير سلار (كافل السلطان الناصر محمد بن قلاوون) بالحج سنة **٧٠٣ هـ**، فعل في الحجاز أفعالاً جميلة؛ منها: قيامه بكتابة أسماء المجاورين بمكة المكرمة؛ وأوفى عنهم جميع ما كان عليهم من الديون، وأعطى لكل منهم بعد وفاء دينه مؤنة سنة، وعندما وصلت السفن إلى جدة حاملة الغلال والمؤن قام بتفريق ما فيها على سائر أهل مكة، وكتب أسماء سائر الفقراء وجميع الأشراف وحمل إليهم الدنانير والدراهم والغلة بقدر كفاية كل منهم لمدة سنة، فلم تبق بمكة المكرمة إمرأة ولا رجل؛ ولا صغير أو كبير إلا وعمه ذلك؛ وفرق فيهم الذهب والفضة والغلال والسكر والحلوى، كما بعث إلى جدة من يقوم بنفس العمل مع أهلها من الإنفاق والتصدق، وحمل ما بقي إلى المدينة النبوية حيث عم أهلها بالعطايا مما جعل الناس بالحرمين يرددون «يا سَلّار!! كفاك الله شر النار» وذلك لكثرة ما فعله من الخير بالأراضي الحجازية[٤٩].

وكذلك ما قام به الأمير بُشتاك عندما ذهب إلى الحج سنة ٧٣٩ هـ حيث فرق الأموال على المسلمين المجاورين بمكة المكرمة والأشراف وغيرهم من أهل مكة، ولم يبق أحد بمكة حتى أُسْدي إليه معروفاً، وكان جملة ما فرق من الأموال ثلاثين ألف دينار وأربعمائة ألف درهم؛ سوى الغلال التي وصلت إليه في المراكب. وعندما توجه إلى المدينة المنورة بعد قضاء نسكه؛ فعل بها خيراً كثيراً(٥٠).

* * *

كما حظيت الحياة الثقافية بالحجاز باهتمام المماليك حيث ازدهرت الثقافة الإسلامية بعلومها المختلفة بالأراضي الحجازية، خصوصاً في مكة المكرمة والمدينة المنورة نتيجة لما قام به المماليك من الاهتمام بالعلماء وتشجيعهم، وتخصيص الأوقاف وما يتحصل منها للإنفاق على القائمين بأمور الثقافة الإسلامية والعلوم الدينية؛ وبصفة خاصة القرآن الكريم؛ كتابة وتلاوة وقراءة وحفظاً؛ فضلاً عن التشجيع الدائب للعلماء مما ساعد على ازدهار العلوم الدينية بالأراضي الحجازية، وصارت مكة المكرمة والمدينة المنورة من أهم المراكز لنشر الثقافة الإسلامية؛ وتزخر كتب الرحالة بأسماء العلماء الذين قاموا على بث العلوم الدينية من الأراضي الحجازية(٥١).

* * *

هذه نبذة موجزة عن مظاهر الإصلاحات المملوكية في الأراضي الحجازية، والتي لم تكن مقصورة على أوجه البر والإصلاح فقط؛ بل شملت عدة أمور وتضمنت عدة جوانب سواء المادية أو الروحية أو الفكرية. وربما يُعد العصر المملوكي من أزهى العصور التي تركت آثارها واضحة على الأراضي الحجازية بخاصة؛ والعالم الإسلامي بعامة

● ● ●

الهوامش:

(١) **ابن خلدون**: العبر، ج٥، ص ٣٧١ - ٣٧٢؛ علي ابراهيم حسن: تاريخ المماليك، ص٢٩.
(٢) **القلقشندي**: صبح الأعشى، ج٤، ص١٥٠، ٤٤١، ٤٥٣.
(٣) **ابن وصيف شاه**: عجائب الأمور، مخطوط، ورقة ٥٩ ب.

(٤) **العيني**: السيف المهند. ص٢٠٢؛ ابن أبي السرور: عيون الأخبار. مخطوط، ح٢. ورقة ٩٤ب.
(٥) **المقدسي**: دول الإسلام. مخطوط، ج١، ورقة ١٤؛ ابن تغري بردى: النجوم الزاهرة، ج٦، ص ٣١٩.
(٦) **يشبه الطباق في تنظيمه**: المدارس والكليات العسكرية في الوقت الحاضر.
(٧) **ابن خلدون**: العبر، ج٥، ص ٣٧٠؛ ماجد: طومانباي، ص ٢٠ ـ ٢١؛ وانظر أيضاً: نديم: الفن الحربي المملوكي، ص ٣١.
(٨) **ابن خلدون**: التعريف بابن خلدون. ص ٣٨١ ـ ٣٨٢؛ ابن العماد: شذرات، ج٥، ص ٢٠٩. العريني: المغول. ص (ب) من المقدمة.
(٩) **أبو شامة**: الذيل على الروضتين. ص ١٩٨ ـ ١٩٩؛ ابن العماد: شذرات. ج٥، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١.
(١٠) ابن خلدون: العبر، ج٥، ص ٥٤٣ ـ ٥٤٤. أبو شامة: نفس المصدر السابق. ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤؛ ابن العماد: شذرات، ج٥، ص٢٧٢.
(١١) **ابن بهادر**: فتوح النصر. مخطوط. ورقة ٩٤. ابن كثير: البداية والنهاية. ج١٣، ص ٢١٨ ـ ٢١٩.
(١٢) **الهمذاني**: جامع التواريخ، ج١، ص ٣١٠ ـ ٣١٢.
(١٣) **المقريزي**: السلوك، ج١. ص ٤٢٩ ـ ٤٣٠.
(١٤) **ابن بهادر**: المصدر السابق. ورقة ٩٤، ٩٥؛ عاشور: الحركة الصليبية، ج٢. ص ١١٢٠ ـ ١١٢٥.
(١٥) **النويري**: نهاية الأرب. ج٢٨ مخطوط. ورقة ٣٤؛ ابن أبي السرور: عيون الأخبار، مخطوط، ج٢. ورقة ١٩٣ ـ ١٩٥.
(١٦) **أبو شامة)**: الذيل على الروضتين، ص ٢٠٧؛ ابن العماد: شذرات، ج٥ ص ٢٩٣.
(١٧) **ابن العماد**: شذرات، ج٥، ص ٢٧٠ ـ ٢٧٢.
(١٨) **الذهبي**: دول الإسلام، ج٢، ص ١٢٥.
(١٩) **ابن خلدون**: العبر، ج٥، ص ٥٤٢. السيوطي: حسن المحاضرة، ج٢، ص ٥٢ ٢. ص ٥٢ ـ ٥٣. أبو شامة: الذيل على الروضتين، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٧.
(٢٠) **ابن كثير**: البداية والنهاية، ج١٣، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦.
(٢١) **المقريزي**: الذهب المسبوك، ص ١١.
(٢٢) **ابن الصيرفي**: نزهة النفوس، ج٣، ص ٧٣، ١٩٤.
(٢٣) **القلقشندي**: صبح الأعشى، ج٤، ص ٥٧.
(٢٤) **ابن بطوطة**: الرحلة، ج١، ص ٦٢.
(٢٥) **السخاوي**: التبر المسبوك في ذيل السلوك، ص ٣٥٣.
(٢٦) **ابن الصيرفي**: نزهة النفوس، ج٣. ص ٢٨، ١٦١.
(٢٧) **العبدري**: الرحلة، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.
(٢٨) **السيوطي**: حسن المحاضرة، ج٢، ص ٣١٠.
(٢٩) **العبدري**: الرحلة، ص ١٥٦.
(٣٠) **المقريزي**: الذهب المسبوك، ص ١٠٠ ـ ١٠٢.
(٣١) **السيوطي**: حسن المحاضرة، ج٢، ص ٣١٠.
(٣٢) **المقريزي**: الذهب المسبوك، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

(٣٣) **العبدري**: الرحلة، ص١٥٧ ـ ١٦٥.

(٣٤) **ابن بطوطة**: الرحلة، ج١، ص ٣٢.

(٣٥) **المقريزي**: السلوك، ج٢، ص ٣٥٣.

(٣٦) **العبدري**: الرحلة، ص ١٥٧ ـ ١٦٧.

(٣٧) **المقريزي**: السلوك، ج٤، ص ٧٥٤.

(٣٨) **ابن العماد**: شذرات الذهب، ج٧، ص ١٣.

(٣٩) **المقريزي**: السلوك، ج٢، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٣.

(٤٠) **الأزرقي**: أخبار مكة، ج١ ص ٣٧ ـ ٣٩، ٢٥٥ ـ ٢٥٨، ٣٥٥ ـ ٣٧٢..

(٤١) **القلقشندي**: صبح الأعشى، ج٤، ص ٥٧.

(٤٢) **ابن كثير**: البداية والنهاية، ج١٣، ص ٢٥٥، المقريزي: السلوك ج١، ص ٥٨١.

(٤٣) **المقريزي**: السلوك، ج١ ص ٣٩٩.

(٤٤) **ابن العماد**: شذرات، ج٥، ص ٣١٢.

(٤٥) **المقريزي**: السلوك، ج١، ص ٥٤٤.

(٤٦) أي قطر ماء المطر من سقفه (**محيط المحيط**).

(٤٧) **المقريزي**: السلوك، ج١، ص ٨٣٨.

(٤٨) **ابن كثير**: **البداية والنهاية، ج١٣، ص ٢٥٥.**

(٤٩) **المقريزي**: السلوك، ج٢، ص ٢ ـ ٥.

(٥٠) **المقريزي**: نفس المصدر السابق، ص ٤٧٢.

(٥١) **ابن مرزوق**: المسند الصحيح، ص ٢٥١.

●●●●

ثبت بأهم المصادر والمراجع

ـ **الأزرقي** (أبو الوليد محمد بن عبدالله): أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، جزءان، ط٣، بيروت ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م).

٢ ـ **ابن بهادر** (محمد بن محمد المؤمني): فتوح النصر في تاريخ ملوك مصر، ٣ أجزاء، مخطوط رقم ٢٣٩٩ تاريخ، دار الكتب بمصر.

٣ ـ **ابن بطوطة (أبو عبد الله محمد)**: رحلة ابن بطوطة، بيروت ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.

٤ ـ **ابن تغري بردى (جمال الدين أبو المحاسن)**: النجوم الزاهرة، ١٧ جزء، القاهرة ١٩٦٣م.

٥ ـ **ابن خلدون (أبو زيد عبد الرحمن)**: العبر وديوان المبتدأ والخبر، ٨ أجزاء، بيروت سنة ١٩٧١م.

٦ ـ **الذهبي (أبو عبدالله محمد)**: تاريخ الإسلام، ٣ أجزاء، القاهرة ١٩٦٧م.

٧ ـ **السخاوي (محمد بن عبد الرحمن)**: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ١٢ جزء.
٨ ـ **ابن أبي السرور (محمد بن محمد)**: عيون الأخبار ونزهة الأبصار، مخطوط ٧٢٩١ج دار الكتب المصرية.

٩ ـ **السيد الباز العريني (دكتور)**: المغول، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١م.
١٠ ـ **السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن)**: حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، القاهرة ١٩٦٧م.
١١ ـ **أبو شامة (أبو محمد عبد الرحمن)**: الروضتين في أخبار الدولتين، : جزءان، طبع بيروت..
١٢ ـ **ابن الصيرفي (علي بن داود)**: نزهة النفوس والأبدان، القاهرة ١٩٧٠م.
١٣ ـ **العبدري (أبو عبدالله محمد)**: الرحلة المغربية، الرباط ١٩٦٨.
١٤ ـ **عبد المنعم ماجد (دكتور)**: طومانباي، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٨م.
١٥ ـ **علي ابراهيم حسن (دكتور)**: تاريخ المماليك البحرية، النهضة المصرية ١٩٤٤م.
١٦ ـ **العيني (أبو محمد محمود بن موسى)**: السيف المهند في سيرة الملك المؤيد، القاهرة ١٩٦٧م.
١٧ ـ **ابن العماد (أبي الفلاح عبد الحي)**: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ١٠ أجزاء.
١٨ ـ **القلقشندي (أبو العباس أحمد)**: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ٥ أجزاء القاهرة سنة ١٩٦٣م.
١٩ ـ **ابن كثير (أبو الفداء اسماعيل)**: البداية والنهاية، ٤ أجزاء، بيروت ١٩٧٧م.
٢٠ ـ **المقريزي (أبي العباس أحمد)**: السلوك لمعرفة دول الملوك، ١٢ جزء، دار الكتب ١٩٧٣م.
٢١ ـ **المقريزي (أبي العباس أحمد)**: الذهب المسبوك في ذكر من حج من الخلفاء والملوك، القاهرة سنة ١٩٥٥م.

٢٢ ـ **المقدسي (أبو حامد محمد)**: دول الإسلام الشريفة البهئة، مخطوط برقم/ ٢٣٢٤ محافظة الاسكندرية.
٢٣ ـ **ابن مرزوق (محمد بن أحمد)**: المسند الصحيح الحسن، نشر الجزائر ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
٢٤ ـ **محمود فهيم نديم**: الفن الحربي للجيش المصري في العصر المملوكي، دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٤م.
٢٥ ـ **النويري (أحمد بن عبد الوهاب)**: نهاية الأرب في فنون الأدب، ج٢٨، مخطوط برقم ٥٥١ معارف عامة ـ دار الكتب المصرية.

٢٦ ـ **الهمذاني (رشيد الدين فضل الله)**: جامع التواريخ، نشر وزارة الثقافة بمصر (بدون تاريخ).
٢٧ ـ **ابن وصيف شاه (ابراهيم)**: جواهر البحور وعجائب الأمور، مخطوط برقم ٤٠٢٤ تاريخ ـ محافظة الاسكندرية.
٢٨ ـ **Muir (William, E.)** : The Mameluke, London, 1896.

أخلاق عرب الرولة وعاداتهم

(١٨٦٨ - ١٩٤٤م)

للمستشرق التشيكوسلوفاكي ألويس موزل — ترجمة الدكتور محمد بن سليمان السديس

بنيةُ المُجْتَمَع (*)

• حضرٌ وبَدْو •

يقسم الـرولة البشر إلى : « حَضَر »، أى أولئـك الذين يسكنـون بيوتـاً ثـابتـة، و« عـرب »، أى أولئك الـذين يسكنون بيـوت شَعرٍ قـابلةً للنقل، لـذلـك فـإن « العربي »، هو الاسم الذي يطلق في أنحاء الصحراء كـافةً عـلى ساكني الخيمـة السوداء دون غيرهم. وتستخدم عبارة « عَرَبْنا رَحَلَوْا، عَرَبْنا نَزَلَوْا » للإشارة إلى أفراد العشيـرة الواحـدة. و« عرب **القبيلة** » هم أفراد القبيلة الواحدة؛ و« **عرب الدِّيْره** »هو الاسم العام للبدو الـذين يستوطنون المناطق المزروعة، وعلى تخومها، بغض النظر عن القبيلة التي ينتمون إليها.

وتعبر كلمة « عُرْبان » عن الانتماء لعشائر أو قبائل شتى. فعبارة : « عُـرْبانْ عـلى ضْمَير » مثلاً تعنى أن ثمة أفراداً من عشائر وقبائل شتى يخيمون في ضواحى (ضْمَير). وإذا قابل الرعاة أو الصيادون بدوّيـاً غير معـروف في منطقتهم سـألوه : « إنتْ من إَيْنْ يـا ولد ؟ » أى : من أى قبيلة أنت أيها الرجل ؟ فإن قال : « من هَالْعرب » أى : من هؤلاء العرب. سألوه : « فاهمين اَنَّـك من العربْ مـارْ مِنْ اَىَّ العُرْبـان ؟ » أى : نعلم أنك من العـرب، لكن من أي قبـائـل (العربان) المختلفة ؟.

ويقسِّم قاطنو المنازل (**الحَضَر**) إلى : (**قَرَاوْنَه - ويعرف الواحد كقَرْواني**)، أى أولئك الذين لا يبرحون مسكنهم الدائم أبداً؛ و(**رَعْو**) أو (**رَعيّه**)، أى أولئك الذين يستبدلون بمساكنهم الثابتةِ أثناءَ موسمِ الأمطارِ بيوتَ شَعْرٍ قابلةً للنقل.

وبعد بذر المحاصيل في الخريف يبرح الرَّعو أو الرَّعِيَّة قراهم، وييممون بقطعان أغنامهم ومعزهم صوب السهوب، حيث يقطنون في بيوت الشَّعر السود المنسوجة من شعر المعز، وفي الخيام الرمادية المنسوجة من القطن. وفي أواخر أبريل ومايو، حين يدنو آوان الحصاد، يقفلون راجعين من السهوب إلى مساكنهم.

ويتألف (العرب) من البدو و (**الشّوايا**) أو (**الشُّويان**). وللشوايا شيئان أسودان « **لِهُمْ سْوَادين** » : بيوُت الشعر السود المنسوجة من شعر المعز، والقطعان والسود من ضأن ومعز. وهذه القطعان لا تمكنهم من التوغل داخل الصحراء « **ما يشرِّقون** » فتقصر إقامتهم على الأراضي ذات الماء الوفير، والتي تنمو فيها الأشجار الحولية كل عام. وهم يخيمون على شفا الصحراء، ولذا يعرفون بـ « **رُحْمِ الدِّيره** » أى : أقارب (سكان) البلد المأهول. ولا يقومون بغزوات مكثفة (**غزو**)، ويسلّمون للبدو، على اختلافهم، بالتفوق، ويدفعون لهم إتاوة (**خاوَة**) لحمايتهم.

والبدو عرب يربون الإبل دون غيرها من الحيوان، أو في الأقل بشكل رئيسٍ، ويمكثون داخل الصحراء مدة عشرة أشهر (**يشَرِّقون**)، وينقلون في آخر يونية إلى حافة الصحراء (**يغرِّبون**)، ويسكنون بين القوم المستقرين حتى منتصف أغسطس، أو بداية سبتمبر، فيتزودون بالقمح والألبسة والأسلحة، ثم يعودون إلى الصحراء.

وفي حافة الصحراء تلاحَظُ زيادة السكان المستمرة، أو نقصهم المستمر. وإن ضمنت الحكومة لسكان المدن والقرى أمناً تامّاً للحياة والممتلكات حُوِّل رعاة المَعْز والضأن مزارعين نشطين، فيبنون الأكواخ في كل صوب، وتظهر قرى صغيرةٌ للوجود، ويمسي الرَّعْو والشوايا أناساً مستقرين مسالمين. فيكلون الاعتناء بمعزهم وأغنامهم إلى عشائر بدوية مختلفة، لا تعود إلى الصحراء، بل تظل في الحد بين القرى والمستوطنات والتي تتحول إلى شوايا.

وإن لم يكن ثمة حكومة قوية في الأقاليم المأهولة اختفى الأمن على الحياة والممتلكات، وتلا ذلك نقص في عدد السكان، واستبدل بالمنزل الثابت بيت شعر قابل للنقل، وغدا الفلاحون

شْوايا. وعلى أية حال، لا يصبح القوم الذين سبق أن استقروا بدواً حقيقيين أبداً. لأن البدو الحقيقيين لا يعاملونهم على قدم المساواة معهم أبداً. ومن هنا فإن لفظ (**بدوى**) أضيق كثيراً من لفظ (**عربي**).

وليس سكان شبه الجزيرة العربية جميعاً، في رأى الرولة، عرباً حقيقيين، بل العرب هم أولئك الذين يتخذون من البيوت القابلة للنقل سكناً وحسب. ولكن ما العرب جميعاً ببدو. بل البدو هم أولئك الذين يقضون معظم العام في جوف الفلاة، ويقومون بتربية الإبل في الغالب، دون غيرها.

وتعترف القبائل كلها بأن الرولةَ بدوٌ حقيقيون. وخالصون إنهم : « **بَعِيدين الظَّعْنَهْ، واسِعِين الطَّعْنَهْ** » أى : بعيدو الظعنه.. واسعو الطعنه. يعنى : إذا ظَعنوا وَصلوا إلى ديار نائية، وإذا طعنوا أصابوا ممن يطعنونه مقتلاً[٢]. وهم : « **أَهْل السّنانْ والعِنان** » أى : أهل الرماح والخيل.. فهم محاربون على صهوات جيادهم لقدرتهم على حمل الرماح، والتحكم في الخيل.

• قرابَة الدَّم •
بنو العمّ

ينتمى الرولة لتلك المجموعة الكبيرة من القبائل المسماة بـ (**عْنِزِه**) المنتشرة في أنحاء شبه الجزيرة كلها تقريباً، والتي تنقسم إلى فرعين جنوبيٍّ وشماليّ. وتؤلِّف عْنِزِه الجنوبية القبائل التي ينتمي إليها آل أبا الخيل، وابن دَباح، وابن سعود، وعشائر شتى من قحطان والمِنْتِفِق. أما عْنِزِه الشمالية فهم : ضنا مُسلم، وضنا بِشْر. وتشمل العشيرة الأخيرة : السَّبَعَة، والفدعان، والعَمَارات، كما تشمل الأولى : وِلْد عَلي، والرّوَلة الذين يعرفون أيضا بـ (**آل جْلاس**).

ولا يُضْفَى حق (**ابن العم**) إلا على القرابة من جانب الأب. وكثيراً ما تسمع العبارة : « **مَنْ قَدِيمْ جِدِّهْ ما هو اِبن عَمّ كيفْ يِصِيرْ لِنا إبِن عمّ**) أى : لم يك جدُّه قديماً ابن عم لنا، فكيف يصير هو لنا ابْنَ عمٍّ. ؛ أو : « **بِني صَخَرْ أغلى لْنا مِنْ العَمَارَات، ولْكن بِالقُرْبَهْ هَذُولَ أقرب لنا من هَذُولَك، بِني صَخَر أجناب مالِنا ولَهُمْ جِدٍّ واحد** » أى : بنو صخرٍ أحب إلينا من

العمارات، لكن من حيث القرابة، هؤلاء أقرب إلينا من أولئك. بنو صخرٍ أجانب ليس لنا وإياهم جد واحد ».

نزل ضبيعان بن خشمان السرحاني مع الرْوَلة طوال ما ينوف عن ثلاثين عاماً (في سنة ١٩٠٩ م). وتزوج امرأة (رويلية)[٣]، وتزوجت أخته (مها) الأمير سطام الذي أنجبت له ابناً هو (طْراد).

وكان ضبيعان يشترك مع الرولة في الغارات الحربية، ويرتدي زيهم، ويتحدث أبناؤه كما يتحدث الروله، ومع ذلك فقد بَقُوا منتمين للسرحان. وما يؤلف (الأهْلَ) هم الأعمام (العَمَام) لا الأخوال. (الخَوَال). ولو قتل أحدُ أبناءِ ضبيعان أحدَ الرولة لَلَجأ الابن إلى (أَهْلِه) السِّرحان؛ ولابد من أن يقتص لدم الرُّوَيْليِّ بدم رجلٍ سرحانيّ.

وغالباً ما يُحتاج إلى الأقارب من طرف الأب أكثر من الاحتياج إلى الأقارب من طرف الأم : « عَمَامِهْ أَلْزَمْ مِنْ خَوَالِهْ » - « عَمَامِهْ عَصَبَهْ وخَوَالِهْ أرحام »[٤].

ويُحظر بين من يربطهم دم القرابة (أبناء العم) ربط اللص الأسير، « ما عليه الرّباط »، أو الإغارة بعد منتصف الليل، أو قبل شروق الشمس مباشرة الذي هو أطيب وقتٍ للراحة « ممنوعْ عليهم البياتْ والصَّباحْ ». والدية محددة بخمسين بعيراً، وفرسٍ، ومعداتِ أسلحةٍ.

وتُمْنح العشائر التي لا تَمُتُّ إلى القبيلة بوشيجة الدم، والتي يعود أصلها إلى أجداد مختلفين تماماً، قرابة الدم (بني العم) أحياناً إذا رغب الشيوخ. فإذا كان شيخا قبيلتين لا قرابة بينهما، أى أن كلا منهما (بَرّاني) أو (أجنبي) عن الآخر، لكنهما متحابّان، أعلنا أن كلا منهما سيمنح الآخر حق القرابة (حق البِني عم) أو (حق البِنْعَمّ) قائلَيْنِ : بيننا وبينكم صداقة البِنْعم سْواة البنيعم » أي : بيننا وبينكم صداقة ابن العم لابن عمه. وعليه يكون واجبُهما حمايةَ جارٍ (قِصِيرْ) كلٍّ منهما وضيفِهِ، ورفيقَةُ في السفر (خَوِيِّهْ)، حتى وإن كان عدوهما الحقيقي. كما أن واجب كل منهما إطلاع الآخر على حركات الأقوام المعادين. ولا قيمة، في الواقع، لمثل هذه الصداقة إن لم يلتزم بها الشيوخ. [إنها تكون] « تِصْليحْ الحَكِي من غير مَنْفَعَه ». وإن قَتل أحد أفراد هاتين القبيلتين رجلاً من القبيلة الأخرى لم يدفع الدية التي يبلغ قدرها خمسين بعيراً، كما هي العادة مع (بِني عَمّه) الحقيقيين، لكنه يدفع سبعاً وحسب، كما في حال القبائل التي لا قرابة بينها (أجناب). إن قُبض على لصٍّ من مثل هذه القبيلة فيجوز تقييده. وأكثر من ذلك يجوز مهاجمة مثل هذه القبيلة بعد منتصف الليل، وهو أمر محظور مع (بني العم) الحقيقيين.

• آل وأهل •

يقـول الرولـه إن قبيلتهم تعرف بـ (قبيلة) أو (بـدِيدة) أو (عشيـرة) الرّولـه. ولكلمة (عشيرة) معنى (بِديده) أو (قبيلة) نفسُه. ويشار إلى العشيرة، وأحيـاناً إلى الأسـرة، بكلمة (آل) التي غـالباً مـا بدلت بهـا الأداة (أل)، مع أن كـل رويلي يعـرف معنى الكلمـة الأولى؛ وتدل كلمة (أل) عمـوماً عـلى ماتـدل عليه(بِني) أو (ابِن)، ومعنـاها أوسـع من معنى (أهل). ومعناها أوسع من معنى (أهل).

و(فِرِيق) هو الاسم الذي يطلق على جماعة من الأقرباء الذين ينحدرون من جدٍّ واحـد. و(الفريق) أوسع أيضاً من (الأهل).

و(الأهل) جماعة محددة بالنسبة للفرد وحسب، فأهـل الرجـل يختلفون عن أهـالي أبيه أو ابنه (**مع أن الأهالي الثلاثـة في هذه الحـالة يضمـون أفراداً كثيـرين مشتركـين**). ويؤلَف أهل الرجل خَلَفُهُ حتى الجيل الثالث ـ أي أبناؤه أو احفاده وأحفاد أبنائه ـ ويتضمون أيضاً سَلَفَه حتى الجيـل الثالث ـ أي أبـاه وجدَّه وجـدَّ أبيـه ـ، ومن ينحـدرون من هؤلاء الأسـلاف حتى الجيـل الثالث من كلٍّ.

والنسب معدودٌ عبر سلسلة الذكور وحسب. وإن أبعد الفروع التابعة لـ (أهل) المرء هم أبناءُ ابنِ عمِّ أبيه.

وثمة طريقة ميسرة لتقرر فيها إذا كـان (س » من الأهل نفسهم الـذين منهم « ي » هي أن تعـد من « س »حتى الجد المشتـرك لكل من « س » و« ي »، ومن هنـاك تبدأ في العـد التنازلي لـ « ي ». سيكـون « س »و « ي » من (الأهل) نفسهم شـريطة ألا يُعَـدَّ بين « س » و « ي » أكثر من ثلاثة أجيال أيضاً.

وتفسِّر فكرة (الأهل) هذه معرفة البدوي بِجـدِّ أبيه، في حـينِ من المرجـح أن يكون عـلى جهل تامٍّ بِجَدِّ جَدِّه.

وقد أخبرني رفيقي بْلَيهان بالإيضاح التالي لأهْلِه هـو : « أنا ابن ضِـرِي الذي انحـدر من مِصْـرِب. خَلَّف (ضِرِي) داغـراً وصالحـاً. وخلف داغرٌ إبـراهيم و(بَغْرِي). وإبـراهيم أبي خلَّفني، أي بليهـان، وجِيعـانَ، وعَشْـوان، بينـما كـان أبنـاء بَغْـرِي هم : دَفْـران، وراشـد،

ومِرْشِد. وأبناء صالح هم : نِدِي، وجْلَيـدان. خَلَّف نِدِي (نِيَتـول) وذْياب، وكـان لجليدان (نِجِيبْ) و(صيّاح). كل هؤلاء أقاربي. . أهلي. . ولا أحـد غيرهـم. وصـل (أهل) أبي إلى الوراء حتى نَصّارً أبي ضِري وعبد الله، ولكني لا أحْفِلُ بذرية عبد الله بتاتاً، فلن يدافعوا عني، ولن أدافع عنهم ».

ولم يعرف بليهان أي شيءٍ عن أبي نصارٍ خلا أنه ينحدر من أهـل مِصْرِب، ولـذلك عُـرف بابن مِصْرب، وأن له أخاً اسمه (معروف). لكن لا بليهـان ولا أي من أهله استطاع معـرفة عدد الأجيال بينه وبين مِصْرِب. كان بليهان يعدُّ نفسـه بعيداً من ابن دِفْـران بثلاث درجـات، (أى بـ ١ = أبيـه، ٢ = جدِّه، ٣ = عمِّـه)، وعلى نحـو شبيه بـذلك، كـان يعدُّ نفسـه بعيـداً بخمس درجات من ابن عمه غير المباشر (نجيب).

وكلما كـبر الرجـل اتسعت دائرة أقـاربه، شـريـطة أن يخلّف أبنـاء، بـطبيعـة الحال، لأن (أهله) عندئذٍ لا يؤلفون أباه وجـدِّه، إن كانـا حَيَّيْنِ، وفـروعَهُ وحسب، بـل أبناءه وأحفـاده أيضاً.

و (أهل) الرويليّ يحمونـه من الجور، كـما ينالهم أذى مـا يرتكبـه من جرم. وممثـل هذه القـرابة العرقية يعرف أيضاً بـ (أهل). وهذا الممثل، أى (الأهل) بمدلول الكلمة الضيق، يعنى عادةً إما الأبَ أو العمَّ، أو الأخ الأكبر.

كان لسعود ابنِ الأمـيرِ النورِي بيتُـه الخاصّ بـه. ولم يكن إذا قال : « سـأذهب إلى أهلى » يدخل ذلك البيت أبداً، بلَ بيت أبيه الأمير النوري. وإن لم يكن الأخير حاضراً أسرع إلى أخيه الأكبر نواف.

والإعلان الجادّ بأن شخصاً ما قد قُبل في (الأهل) الفلانيِّ قد يحل محل قرابة الدم.

و(أهل البيت) تعنى : امرأة صـاحب البيت، أو امرأة أخيـه، لكون البيت بكـل من فيه تحت إمرتها. وترادفها عبارة (راعْيةْ البيت) أى : سيدة البيت. ويدعو الضيفُ (أهل البيت) إن أراد لحافاً لفراشه. ويدعو البدوي الذي يقطن بيتاً له زوجَهُ (أهلَ البيت) و(أهل بيتي) أو (راعية بيتي). وإن كان له أطفال فـإنهم تابعـون أيضاً لـ (أهـل البيت). ولا تدعـو الزوجـة زوجهـا أبـداً (أهـل البيت) أو (أهـل بيتي)، بـل (راعى البيت) أو (راعى بيتنـا) : رب الدار، ربُّ دارنا. وإن كان لها صغير فإنها تدعو زوجها (أبو فلان). وطالما كان الـرويلي يقيم

في بيت أبيه فَمُحالٌ أن يتكلم عن (أهل بيته)، ولو كان متزوجاً وله أطفال، فهو ومن يعول يتبعون أسرة (أهل) أبيه. وإن توفي الأبُ وظل أبناؤه وأسرهم في بيته عُرِف ببيت أبناء فلان (بيت عْيال فلان)، أو بيت أمِّهم إن كانت على قيد الحياة. و(أهل البيت) في مثل هذه الحالة إما أن تكون الأم العجوز، أو زوجُ أحد الإخوة المسؤولةُ عن البيت. وإن لم تستطع زوجُ الأخ الأكبرِ الانسجامَ مع أزواجِ الإخوةِ الآخرين قال لها زوجها : « من الآن فصاعداً ستمكثين في هذه الزاوية، وستكون فلانة « أهل البيت » أو « راعية البيت ». و(أهل البيت) عند الرْوَلَه تطابق (العيله) عند القبائل الأخرى.

وتعني كلمة (أهل)، في مدلولها الأوسع، القبائل المتميزة، والتي تتوحد، في الغالب، من أجل تأمين الحماية المشتركة لنفسها. وعلى هذا يمكن التحدث عن (أهل الجبل)، وهي عبارة يُفْهَمُ منها، القبائل المتفرقة ذات الأصول المختلفة، التي تخيم في الأجزاء الشرقية والجنوبية من سلسلة جبال حوران.

و(أهْل الدِّيرةْ) هم سكان القرى المختلقة الذين لا يبرحون أرضهم البتة، فأهالي الكِرَك هم القبائل المختلفة التي تؤلف سكان مدينة الكرك، وهكذا.

و(العَيله) تعني : « الأسرة التي لها مسكن وموقد مستقل ». « العَيِلةْ أهْل الجْدَارْ والنّارْ ». وأي رجل مستقر، له مسكن خاص به، وفيه زوج تطبخ له الطعام، يقال إن له (عيله). ويستدل الرولة بكلمة (ذرية) كلمة (صنَنَا) التى تدل على الأشخاص المنحدرين من أرومةٍ واحدة انحداراً بعيداً جدّاً، بغضِّ النظر عما إذا كانوا قد انحدورا حقيقةً من جدٍّ واحدٍ، أو أن القرابة كانت ثمرَة تَبَنٍّ.

• الشيوخ •

تعنى كلمة (قُوم): « البدوَ الذين يحكمهم شيخ ». لذلك لك أن تقول : « قُوم ابِنْ شَعْلان » أى : هو من قوم ابنْ شَعلان؛ - « قُوم ابِنْ مِعْجِل مخيمون هنا لك »؛ - « قُوم ابِنْ جَنْدَل اشتركوا في الغارة أيضاً » لكنك لن تسمع أبداً عبارة : « أولئك (قُوم) الرْوَله » أو : « إنه ينحدر من (قُوم) الفْرِجَهْ ».

وإذا تحدث الأمير ابن شعلان عن « جماعتي »، ففي ذهنه مختلف العشائر التي تلبي أوامره، وتهب لعونه (يفْزَعُون). وتكاد كلمة (جماعة) تعني ما تعنيه كلمة (قَوم).

ورتبة الشيخ وراثية في أسرة محددة (آل). ومن المعتاد أن يكون الشيخ المعترف به هو الفرد الأنسب جسماً وعقلاً، وليس ضربة لازبٍ أن يكون أكبر أفراد الأسرة الحاكمة سناً. وتستمر الأسر الحاكمة عند العشائر والقبائل حاكمة حتى تنقرض، مع أن سلطتها قد تَهِنُ وَهْناً شديداً، وقد تتخلى عنها عشائر عديدة. ويطاح بالشيخ العامِّ، أو الأمير الذي يمثل قبيلةً برمتها، أو عدداً من القبائل، والذي يخضع له الشيوخ الآخرون طوعاً أو كَرهاً، أسرعَ مما يطاح بالشيخ العادي، وتتحول رتبته إلى عشيرة أخرى، وأكثر ما يجري ذلك إذا لم يتميز الشيخ العامُّ وارثُ الرئاسةِ بمقدره حربية. . فيدير، عندئذٍ، شؤون قبيلته الخارجية بصفته (شيخَ الباب)، في حين توكل أمور الحرب إلى رجل معروف بالإقدام وحصافة الرأى، وإن كان من عشيرة أخرى. ويعرف مثل هذا الشيخ بـ (شيخ الشّدَاد) أو (شيخ الحرب). وإن أفلح في قهر العدو، وتوصل إلى فرض سلامٍ لصالح القبيلة انضمت إليه عشائر أخرى عدة تطيعه في زمن السلم، ثم تتبع ذلك حروب يخضع فيها الشيخ العام الوارث، وتعترف أسرته بتفوق الحاكم العسكرى السابق، الذي يضحى إذ ذاك (شيخ الباب) أيضاً.

• تقاليد تتعلق بشيوخ الرْوَلَه •

كان الشيخُ العامُّ للرْوَلَه كلهم ينحدر، طبقاً للعرف، من عشيرة القَعْقَعَه. وكان شَعْلانُ ابناً لأبوين وجيهين. ومع أنه لم يكُ يملك لنفسه من قطمير، فقد كان مسؤولا عن رعاة عشيرة آل مُرْعَظ بصفة (فداوى) أى : خادم حرٌّ. وكانت القطعان ترعي في ضواحي إحدى المستوطنات في نجد. وذات مرة، نَهَب القَعْقعة قطعانَ الضأن والمَعْز من الحَضْرِ، وساقوا إبلهم عبر حقولهم. فانطلق الحضرُ نحو إبلِ القوم ومَضَوْا بها، وخبّؤوها في بساتين النخيل المسوَّرة. فأحاط الرْوَلَة بالمتسوطنة، لكنهم لم يتمكنوا من تحطيم وسائل الدفاع، وهدد الحضرُ الرْوَلَة بأن الأباعَر المحتجزةَ ستَنْفَق جوعاً إن لم يرفعوا الحصار. لذلك جنح شيخُ الرولة العامُّ للسِّلم، وعرض الصلح على أكبر الحَضْرِ سنًّا. فأعلن الشيخ أنه لن يباحث في الأمر أحداً سوى « شَعْلان » الذي كان يعرفه، ولن يُخَلِّي سبيل الأباعرِ إلا له. فدعا الشيخُ العامُّ شعلان له، وقال :

- إن صديقَك، كبيرَ الحَضْر، لن يخلّي سبيلَ الإبل إلا لك، فامْضِ إليه واتفق معه باسمي.
- أنت شيخنا، ولك الأمر، ولك الرأى.
- إمضِينّ إليه عاجلاً، واتّفِقَنّ معه باسمي !
- لن تنفذوا ما أُبْرِمُهُ معه من اتفاق !
- سَنُنَفِّذَنَّه !
- أَسَتُعيدونَ إلى الحَضْرِ الشاءَ والَمعْزَ التي استوليتم عليها ؟
- نعم سنعيدها !
- فلتبعث ممثلي عشيرتَيْ الفَرْجِهْ والرِّبشان ليتكفلوا بذلك.
- أنا، فلان، أضمن بأن الفَرْجة لن يسمحوا بأن يُقطع للحضْرِ خيطُ واحدٌ !.
- أنا، فلان، أضمن بأن الرِّبشان له يسمحوا بأن يُقطع للحضر خيطُ واحدٌ !.
- حسناً (زَينْ). أعطنى الآن خَتَمك !
- لأى شيءٍ تريده ؟
- كيف أستطيع أن أسَوِّيَ أي أمرٍ باسمك بدون خَتَمِك ؟

ناشد ممثلو (الْفرجهْ) و (الرِّبشان) الشيخ بأن يسلم شعلان الخَتَم، وتم ذلك ؛ فذهب شعلان إلى الرجل، وتوصل معه إلى اتفاقٍ أعاد الحضر بموجبه الأباعر المحتجزة (أَدَّوْا النواقص)، وتسلموا ضأنهم ومَعِزَهم، وتخلّوا عن المطالبة بالتعويض عن القمح الذي أفسد.

وأثنى الجميع على شَعْلان، وقالوا : إنه لرجلٌ شهم (صاحب المَرْجَله).

و(صاحب المَرْجَله) يجب أن يكون ذا قلبٍ جرىءٍ (قلبه قاوى)، وأن يكون له عقل حادّ الذكاء ليتغلب على الصعاب (راعي فِتِل)، وأن تكون له دارية بالأمور واسعةٌ (لهْ عِرْف)، وأن يكون بعيد النظرة في المستقبل (شُوفتِهْ بَعيدِه)، وأن يتحلى بالأناة والصبر (له صَبِر).

ظل شَعْلان في المستوطنة، ولم يُعدِ الخَتَم للشيخ العام، وآزره الحَضْرُ والفَرْجِهْ والرِّبْشان. وبعد أربع سنوات أطاح بالشيخ العام، وتولى هو قيادة مصير الرولة عن بكرة أبيهم.

وقد تلا ذلك صراعٌ على الأحقية بالرئاسة بين الشيخ العام (ابن شعلان) ورْوَلَتِهِ، وبين

الشّرَيفي شيخ الكواكْبِه، وهم من فخذ قَحطَان من عَنَـزِه. وكان الكـواكْبِه أصـلاً مستقرين في نجد. وتقدموا تحت إمرة شيخهم الشّرَيفي إلى أراضي الروله، وضربـوا بيوتهم إلى الشـرق من الجـوف. وأرادوا التمتع بـالاستقلال التـام (**العَمَال والقَـوَال لهُم**)، لكن الـرولـة أعلنـوا أن عليهم إما الخضوع لسلطتهم أو الانسحاب. فاتحدوا مع شمر والظّفِير وقاموا بغارة عظيمة عـلى القبائل المجاورة الموالية لابن شعلان. وتولى قيادتَهم أبناءُ الشريفي السبعة. وكان مع الشريفي إذ ذاك، رجل من عشيرة الفْرِجة اسمـه (مِجِي) يعمل راعيـاً للإبـل. وفي الليل، بعـد ذهاب المحاربين، قال له الشريفي : « **أيُّ رويلى أنت يا مِجِي ؟ تتعشى مطمئنًّا، وقومك معرضون للسّحق** ؟! ». فـأجاب مِجِي : « **المقـدر كائن** ». وبعـد أن فزع من عشـائه اضـطجع، ومكث حتى نام القوم جميعاً، فقام ووضع الرَّجْلَ على أسرع النوق، وانـطلق بأقصى سـرعةٍ إلى قـومه، محذِّراً لهم، ومُحْبِطاً خِطة العدو. فأخفى قومُهُ قطعـانَهم في وادٍ آمن، وفتحوا أكيـاس الجلد التي أودعوها دروعهم، وتأهبوا للقتال. وكانت قـد لُفَّت على الـدروع أوراقُ نبتةٍ ذاتِ عَـرْفٍ قويٍّ تسمى (جَعَـدِه) حتى لا تُفْسِدَ قـطعُ المعدن الأكيـاسَ الجلدية، ولئـلاّ تـأكـلَ العِثّـةُ والأرْضَـةُ الجلد.

ولما لبس المحاربـون دروعَهم تَضَوَّع مـا حولهم بـرائحة الجَعْـدِه. وخرجـوا، بعد منتصف الليل، من مخيماتهم راكبين متجهين إلى بقعةٍ معينةٍ في الجهة التي توقعـوا أن يأتي الهجـوم منها، ثم نزعوا عن الإبل رحالها وأعادوها، وأخفوا الـرِّحال ـ بـالحاء ـ، واحتلوا الصخـور التي تكاد تحيط بحوضٍ ذي عشبٍ وفيرٍ إحاطة السِّوار بالمعصم.

وبعد شروق الشمس ساق الرعاة الرِّكاب ونحوَ مـائتين وخمسـين بعيراً أخـرى داخل هـذا الحوض ليرعوها. وصدحوا بأنشودةٍ مَرِحةٍ ليسترعوا انتباه عيون العدو.

اكتشف العيـون القطعـان، وأنْبأوا بهـذه الحقيقة أبنـاء الشْرَيفي السبعـة الذين أمـروا بأن تهاجِمَ القطعـان. فامتـطى المحاربـون صَهوات جيـادهم بسرعـة خاطفـةٍ، وخرجـوا عَدْواً إلى الشِّعب المؤدِّي إلى الحوض. كانوا آتين من الجنوب الشرقي، وكـانت الريـح هابّـةً من الشمال الغربي. وعند دنوِّهم من الشِّعب صاح بـأبناء الشْـرَيفي السبعة شَمَّـرِيّ يمتطي جـواداً نشطاً : « **أشم رائحة (جْعَدِه) ! أشم رائحة (جْعَدِه) ! الفرار !** ».

ـ **كذاب ! من أين لك أيُّ (جْعَدِةٍ) هنا ؟**

ـ **لقد أتتنى الريح برائحة (الجْعَدِه) ! الفرار !**

ثم انحرف ولاذ بالفرار، وهرب معه مَشْلانُ أصغرُ الأبناءِ السبعة. وسار سائر الأبناء مع الكواكْبِه جميعاً ومعظمِ شمر والظفير عبر الشِّعب داخل الحوض، وثبتوا على متون خيلهم. وفي الحال احتل الرولة الشِّعب وسدوه، وأحاطوا بالعدو. وتلا ذلك قتال عنيف.

وكان الذين برز تميزهم في المعركة أكثر من سواهم من الرولة هم: الـدُّرَيعي بن مشهور، ومِجْول آل مِجْول، وفهيد بن مْعَبْهل. وسقط أبناء الشْريفي الستة جميعاً صرعى. ولم ينجُ من سائر الأعداء إلا بضعة محاربين التمسوا النجاة بالفرار على أقدامهم، لأنهم لم يكونوا يستطيعون الخروج على ظهور خيلهم بسبب الصخور.

وبعد أن تخلص الرْوله من الفارِّين، شدوا الرحال على نوقهم، وأغاروا على شمر والظفير الذين كانوا يحرسون الإبل والماء والمؤن. فلم ينجُ منهم سوى عشرة رهطٍ، وبات الباقون جميعاً بين قتيل وأسير. ولم يسلم من الكواكبة كلهم إلا مَشلانُ ابنُ الشريفيِّ الأصغر، فقد انطلق به شَمَّرِيٌّ على بعيره، الذي كان فائق السرعة، نحو مخيم أبيه. ولما دخل البيت قعد جانباً مع مشلان. وبعد برهة سأله الشريفي:

- **ما الأخبار (العِلم)؟**
- **لا أخبار (ما من علوم).**

- والله لئن لم تخبرني بالأخبار لأقطعنّ رأسك الآن! « **واللّهْ اليا ما عَلَّمْتِني لا قْطَعْ راسَك بالسيف !** ».

لم يُلْقِ الشريفي على ابنه مَشلان ولو نظرةً واحدة أو يخاطبْه.

وبعد أن قص الشمّرِّيُّ عليه القَصص، وأبلغه بأخبار نتيجة المعركة، قال: « **يا الشْرَيفي. ألا ترى حبيب عينيك ؟** ».

كان الشريفي صامتاً. وبعد قليل دعا زَوْجَةُ أُمَّ الأبناءِ السبعة جميعاً، والتي كانت قاعدةً وراء الحاجز، وقد سمعت الأخبار كلها. وسألها: « يا راعية بيتي! أين مشلان ابنُك الأصغر؟ »، فأجابت، وهي تنظر إلى مشلان. : « **لم نَحْمِلْ، ولم نَلِدْ، ولم يأتنا ابْنٌ اسْمُهُ مشلان!** ». « **لاحَمَلْنَا، ولا ضَنَيْنا، وْلا جانا وَلَدٍ اسْمِهْ مشلان !** ».

بَرِح مشلان منطقة الكواكْبه، ولم تقع عليه هناك عينٌ أبدا. أما أُمُّه زوجة الشريفي فقضت نحبها أسىً بعد ذلك بقليل.

وقد أراد الكواكْبِه وشمر أن يمحوا عار هـزيمتهم المنكرة وينتقمـوا . . فزحفـوا في العام التالي على الرُّوله، وسيُقَرِّر في هذه الجولة نهائياً من ينبغي أن يحكم، لذلـك زحف الكواكبـة مع أسرهم وبيوتهم وقطعـانهم، وأقامـوا معسكر حـرب (مناخ) ضـد الرّولـة الذين كـانت بيـوتهم قد ضـربت حول آبـار (جَوْ مُغِيـرا) و (الـخُوعـا) أو (الخاوه) شـرق مستـوطنـة سكاكا.

وقـد سبق أن احتل الـرولة الآبـار كلها، وأراضيَ واسعـةً نسبياً حـولها من قبـل. وقـام الكواكبة مع شمر بعدة هجمات على حي الرولة، لكنهم كانوا يُصَدُّون في كل مرة.

أما الـرّوَلة الذين كانوا تحت إمرة القائد (عقيد الحرب) المشهور فهيد بن مْعَبْهِل، فلم يكونوا يقومون بهجومٍ أبداً، بل يضغطون على خصومهم، ويـدنون منهم شيئـاً فشيئاً حتى لم يعـودوا قادرين عـلى الاستقاء من أي مكـان. ولم تقتصر مقاسـاة الظمـأ على الحيـوانات بـل شملت الناس أيضاً. وقد عانى النساء والأطفال بخاصة. وكان الكواكبة يقدمون بعيراً لقـاء الدلو الواحد من الماء (**نحو عشرة لترات**)، وكانوا ينحرون الإبل، وينتفعون بما في أجوافها من ماء.

وكـان للشريفي ابنـةٌ اسمها (قُـوتْ) جمعت بين الحسن والجـرأة. وقد قـررت، بعد أن استشارت نساء الكواكبة الأخريات، أن تذهب (**بوجه**) أمير العـدو فُهَيْدْ إلى بئـر (**مُغيرا**) طلباً للماء. فأعدت النساء القِرَبَ ووضعنها على الجِمال، وركبن إلى بيت الشّريفي لِيَصْحَبْنَ ابنته قُوتـاً في رحلتها المغـامِرة. فلما استـوت على متن بعيـرها هتفت : « يـا فُهيَد، يـافُهيَد، **فلتعلم أنني أركب (بوجهك) تحْت حمايتك** » . وكـانت النسوة اللواتي يـرافقها يـرددن هذه الكلمات بعدها. ولما رأى حراس الرّوَلة أن أكثر من ألفِ ناقةٍ تدنو، تقودها أمرأة، وتركبهـا نساء، نَسُوا، لفرط دهشتهم، إبلاغ قادتهم بالخبر، وانتظروا ليروا ماذا يجرى.

ولما دنت قوت بحيث بـاتت على مسمـع من القوم هتفت : « يـافُهيَد، يـافُهيَد، فلتعلم أنني أركب (**بوجهك**)! « **يافُهِيَد تراني بْوَجْهَك !** ». فسمع الحراس ذلك. وانـطلق الفِتْية الصغار منهم نحو الإبـل المقبلة، وعلى الـرغم من صوت كبـارهم المحذِّر، قبضـوا على خـير الإبل والنساء القاعدات عليها. وانطلق من المخيم شبان آخرون، وخـلال ساعـة أصبحت حاشية قوتٍ كلهّا غنيمةً لمحاربين شتى.

لم يك فهيدُ حاضراً في المُعَسكر، فقد خرج في جولةٍ على المنطقة المحيطة به.

ولما سمع عبْدُه المُسِنُّ قوتاً تعلن أنها ركبت (**بوجه**) فهيد، وضع سُرْجاً على أسرع جوادٍ لديه وامتطاه، وانطلق ليلتمس سيده، فلقيه غير بعيد لأنه كان عائداً لِتَوِّه.

وما أن علم فهيد بأن قوتاً قد ركبت (بوجهه)، وأنها تعرضت للنهب والسبي حتى استولى عليه غيظٌ شديدٌ وخَنَق، وأطلق صيحة حربٍ مدويةً معلناً أنه سيُحرق قبل شروق شمس اليوم التالي، كلَّ بيتٍ يجد عنده إبلاً لحاشية قوت. ومن يرغبْ في النجاة من هذا العقاب عليه إحضار ما سرق من أباعر مع كامل عدتها، وما سَبَى من نساءٍ، أمام بيته قبل أُفول الشمس.

وركب قوم فهيد وعبيده، دون تريث، وطافوا بالأحياء، وأعلموا الناس بما طلب.

ومضى فهيد نفسه هو وأكبر عبيده إلى البيت الذي تقيم فيه الأسيرة قوت. وأمرأن يُشَدَّ الرَّحْلُ على ناقتها، وطلب منها أن تحلَّ ضيفاً عليه، وقادها نحو بيته، حيث خصص لها فيه أحسن مكان.

وبناء على أمره، ذبح عبيده خمسة جِمالٍ، وأعدوا وليمة عشاءٍ كبرى لقوتٍ ولكل صَحْبِها من النساء اللواتي اجتمعن بها قبل غروب الشمس.

ولم يفقد بعيرٌ واحد، ولا قِربة واحدة، ولا رَحْلٌ واحد. وقام عبيد فهيد وأقاربه يسقون الإبل، ويملأون القرب اللَّيلَ كله، وبعد غروب الشمس أخذها النساء، ومضين راكباتٍ مع قوت إلى أُسَرِهِنّ العطشى.

وقد رافق فهيدُ قوتاً حتى باتت على مرمي حجرٍ من بيت أبيها.

وكان الماء المجلوب كافياً لخمسة أيام. وبعد ذلك شرع الصِّبْية يبكون من جديدٍ طلباً للماء، وتهاوت إبل كثيرةُ فَتِيَّةٌ عَطشاً. فطلب النساء من قوت أن تذهب ثانية من أجل الماء، لكنها لم تستجب، ودعت إلى عقد السلام مع الدّرْوَلـه. وتحت إصرارها بعث كبار الكواكبة رسولاً إلى فهيد يحمل طلباً للسلام، وقدم للدّرْوَلَة نصف قطعانهم، فوافق فهيد، وتُوُصِّل إلى حل سلمي.

وتعرف هذه الحرب العنيفة بـ (مناخ الضِّبيرِيَن) أي: معركة المجاعتين.

أما شمّر، حلفاء الكواكبة، فلم يقبلوا الاتفاق، وهددوهم بالحرب فقرر الشريفي عندئذٍ أن يعترف بسلطة الرّوَلة وينضم إليهم أنضماماً تامًّا. وتزوجت ابنته قوت فهيداً، وأقام كواكبَتُه مع الرّوَلة في حي واحد.

وظل بيت الشّريفى بعد انتقال قوتٍ إلى فهيد بلا امرأة مسؤولةٍ عنه. لذلك وضع الجواري تحت إمرةِ أرملةِ مُحاربٍ شَمَّريٍّ كان قد سقط في الميدان. جاءت الأرملة لبيته بأرزاق كثيرةٍ. . زُبْدٍ وتمرٍ وأُرْز، وقالت له:

- تزوجني وسأخدمك ليل نهار.
- حسناً سأرى.

وكانت المرأة الشمرية تصنع له وجباتِ طعامٍ شهيةً، وتنظم البيت، وتحثه على التزوج بها. لكنّ الشّريفى تجنبها. ولما كان مخيماً مع الرّوَلَّة في (النقره) إلى الجنوب من دمشق، جاء بغتةً بفتاةٍ من أقاربه (بنت عمٍّ له) وأدخلها بيته. ولم تَفُهِ الأرملة الشمرية بكلمة؛ لكن لما اضطجع الشريفى، في اليوم الثاني، في وقت القيلولة الحار، أخذت مدية وجبَّت بها مذاكيره، ثم فرت إلى بيت بعيدٍ حيث طلبت الحماية (دْخَلَتْ عَلَيه). فرافقها صاحب البيت إلى قافلة كبيرة ماضية نحو نجد، ووصلت أهلها سالمةً.

وتدلُّ سيرة الرّولَة التاريخية أن قسم (ضَنَا مِسْلم) كانوا قديماً مقيمين في ضواحي خيبر، حيث ما برحوا يملكون نخيلاً (حِلال) في وادي (الجْلاس). ويقال إنهم انتقلوا من هناك إلى الشمال. وكانت أول قبيلة تهاجر هي (الـحْسِنِهْ) التي ينحدر شيخها من عشيرة ابن مِلْحِم؛ وقد وكلت إليه إدارة طريق الحج من دمشق حتى العِلا، وكان يتسلم من الحكومة مبلغاً كبيراً من المال لقاء ذلك. وما فتئت عدة أسرٍ من (وِلْد سْلَيمان) و (وِلْد علي) تملك نخيلها في واحة خيبر. وللسراحين التابعين لقبيلة الـسّبَعَه، والذين يخضعون لشيخ عشيرة (أبو شامة)، فلاحوهم هناك.

وكان قائد الرّوَلَة (شيخ الشداد) في أوائل القرن التاسع عشر من عشيرة (السوالمه)، **وكان اسمه الدّريعي بن جَنْدَل**[٦].

وقد آزر بطن ابن بْنَيِّهْ من عشيرة المُرْعظ الرويلية الوهابيين (كذا) الذين انتصر الأمير محمد بن علي على خصمه عبدالله بن رشيد بمعونتهم، وأخرجه من مستوطنة حائل مدةً. وتملك أسرة اِبِنْ بنيِّهْ آبار (الهِبِكة) و(الشِّقيق) الهامة.

ولما تبعث ذلك ثورة عامة ضد الوهابيين (كذا) أبلت عشيرة ابنُ شعلان من المُرْعَظ بلاءً حسناً. وكان على رأس العشيرة نايف، وهو ابنُ لعبدالله بن شعلان الذي أخذ القيادة من عشيرة ابن جندل في الحرب، وكان له سبعة أبناء ماتوا جميعاً ميتاتٍ عنيفةً، وصار الشيخَ العامَّ بعد وفاة (حمد) الذي خلف ابناً واحداً هو (سطام).

وقد كسب فيصلُ، الابنُ السادسُ لنايفٍ، شهرةً طبقت الآفاق. وثبّت سلطة الرّوَلَة حتى جنوبي دمشق في إقليم (الجَيدور)، أو، كما يقولون، في (النقره). وحارب (وِلْد علي) تحت قيادة محمد بن دُوخِي بن سمير. وقد، شاء عدد من شيوخ قبيلة الرّوَلَة مثل ابن مِعْجل، وابن جندل، وابن مُجَيد أن يتحالفوا مع (وِلْد علي)، **لكن فيصلاً أحبط خططهم، وقتل قائدهم** بَرْجس بن مشهور عام ١٨٥٩م بيده، وسرعان ماهزم حلفاء محمد عن بكرة أبيهم بعد ذلك قرب مستوطنة بُصْرَى.

ولم يكن فيصل يتوقف عن شن الحروب، وكان ينتصر فيها، فأمسى سيد شمال بلاد العرب الأكبر، غير أنه لقي مصرعه في **١٤ يناير سنة ١٨٦٤م**، على يد طالبي ثأر برجس (**بن مشهور**)، وهما أخوه نهار، وابن أخيه حمدان[٧].

وكان الشيخ العام الآن [**أي بعد موت فيصل**] هو طلال بن فيصل. وكان القائدُ العسكريُّ حمَدَ بْنَ بْنَيَّهْ. وقد تميَّز تميُّزاً فريداً بين المحاربين سطام بن حمد بن شعلان، وهزاع بن نايف السابع والأخير. وكانت زوج هزاع هي ثَقْلا ابنة الشيخ فايز بن جندل، التي ولدت ابْنَيْهِ النوري و(**فهد**). أما ابنُه محمد فأنجبته أمٌّ أخرى. وبعد وفاة هزاع تزوج سطام أرملته التي أنجبت له مشعلاً فيما بعد. وتزوج سطام بن حَمَد، عن حبٍّ، (**تُرْكِيَّهْ**) وهي من أسرة (**اِبِن مُهيَد**) التي انحدر منها شيخ مشايخ الفدعان. لقد ولدت له ولديه (خالد) و(ممدوح). وفي شتاء عام ١٨٧٧ — ١٨٧٨م كان سطام قد أضحى شيخاً عامًّا لمشايخ الرّوَلَة[٨].

وتوفي سطام عام ١٩٠٤م، وقد نَصَبَ فَهَدَ بن هزاع خليفةً له، لكنه اغتيل، على أية حال، بتحريضٍ من أخيه النوري[٩].

• النُّورِي بن شَعْلان •

يسمى الرّوَلَة رئيسهم العام، أو أميرهم (**شيخ**)، و (**شيوخ**)، أيضاً. وقد يسمع المرء عبارة «**طَبّيت على الشيوخ وهو كان نايم**» أي: أتيت الشيخ وكان نائماً.

والشيخ العام النُّوري بن شعلان يعلن الحرب، ويعقد الصلح، ويتكفل، تحت نظام الحكم التركي، بالضريبة التي تطلبها الحكومة من الرّوَلَة خلال إقامتهم السنوية في النُّقْره. وقد دفع في عام ١٩٠٧م مبلغَ ثلاثةِ آلافٍ وخمسمائةِ ليرةٍ تركية (١٥٧٥٠ دولاراً)، وفي عام ١٩٠٨م مبلغ ألفي ليرة تركية (٩,٠٠٠ دولارٍ) فقط لأن عشائر عديدة من قبيلة الكواكبة هاجرت إلى العراق.

وكان النورى يزيد الضريبة النصفَ، ويوزع النصفَ حصصاً بين مختلف الشيوخ الذين يزيدونها، بدورهم، ويَجْبُون من مالكي بيوت الشَّعْر المختلفة حصتهم حسب عدد إبلهم.

وبعد حينٍ، كان يخرج النوري، أو ابنُه، راكباً مع عبيده إلى مختلف الشيوخ، ويجبي الضريبة. ويعاقِب الذين يهربون ولايؤدونها، إذا قبض عليهم، بأن يغرَّموا بعيراً. وكان الأمير يحوِّل الضريبة المجبية بموعدها المحدد إلى الحكومة، ويحتفظ بالنصف الذي أضافه. وكان يدفع، من هذا المبلغ، مخصصاتٍ إلى أفراد الأسرة الحاكمة وبعض الشيوخ، فوزعت المبالغ التالية:

- **لخالد بن سطام ١٥٠ ليرةً تركية (٦٧٥ دولاراً).**
- **لِعَذُوب بن مِجْوَل ٢٠ ليرة تركية (٩٠ دولاراً).**
- **لفهد بن مشهور ٥٠ ليرة تركية (٢٢٥ دولاراً).**

وكان يُبقي لنفسه مائة وخمسين ليرة تركية (٦٧٥ دولاراً) في الأقل. وكان يبيع، بالإضافة إلى ذلك، ثلاثة جيادٍ أو أربعةً، وثلاثين أو أربعين بعيراً سنوياً.

ويشتري الأمير لخيله، التي يتراوح عددها بين ثلاثين وخمسة وثلاثين، خمسةَ أحمالِ شعير، ثمنُ كل حِمْلٍ ليرة تركية واحدة (أربعة دولاراتٍ ونصفٌ)؛ ويشتري أربعين حِمْلَ دقيقٍ لضيوفه وعبيده وأسرته، سعرُ الحِمْلِ الواحد أربعين مجيدية (٣٦ دولاراً)؛ وعشرين حِمْلَ قمحٍ، ثمن الحِمْلِ خمس عشرة مجيدية (١٣,٥٠ دولاراً)؛ وسبعةَ أحمالِ بُرْغل، ثمن الحِمْل ليرتان تركيتان ونصف (١١,٢٥ دولاراً)؛ وثلاثة أحمالٍ من الأرز، ثمن الحِمْل أربعُ ليرات تركية (١٨ دولاراً)؛ وحِمْلاً ونصفاً بُنّاً، ثمن الحِمْل مائة مجيدية (٩٠ دولاراً)؛ وحِمْلين سُكّراً، سعر الحِمْلِ خمسُ ليراتٍ تركيةً ٢٥ دولاراً)؛ وزبدةً بخمس وخمسين ليرة تركية (٢٧٤,٥٠ دولاراً)؛ ومائةُ خروفٍ أو نعجةٍ، في الأقل لتؤكل، ثمن الواحدة ثلاثُ مجيدياتٍ (٢,٧٠

دولاراً)؛ وخمسة جِمالٍ، لتؤكلِ ثمن الواحد منها عَشْرُ ليرات تركية (٤٥ دولاراً)؛ وملابس وأعطيةً لتكون هدايا لأسرته وعبيده تكلف مائة وثلاثين ليرة تركية (٥٨٥ دولاراً).

ولديه ثمانون بندقيةً. ويحتاج كل عام ستة آلاف طلقةٍ، في الأقل، من الذخيرة بما يساوي ما بين عشرة سِنْتاتٍ واثنى عَشَرَ لكل طلقةٍ.

ويكلف إصلاح البيوت وصيانة موادها وحبالها خمسين ليرة تركية (٢٢٥ دولاراً) سنوياً.

وعليه أن يرسل، من حين إلى حين، جعائل لشيوخ العشائر، وأن يطعم عشرين شخصاً يومياً في المتوسط.

ويعاقب الأمير الخارجين عن الطاعة أينما وجدوا وكيفما استطاع. فقد رحل، ذات مرة، (بْهَيدِر) أحد شيوخ الفْرِجه مع عشيرته، لما حانَ حِينُ عَدِّ الإبل لتقدير العدد الذي ينبغي أن يُجبى من كل شيخ ضريبةً. فأرسل إليه الأمير النوري أن يحضر دون أدنى تلكؤ، لكنه لم يُعِرْ ذلك أذناً صاغية، ولم يأتِ إلى النوري من تلقاء نفسه إلا بعد ستة أشهر، فَقُيِّدَ حالما وصل بقيودٍ كقيود أيدى الخيل ولبث مقيداً شهراً تامًّا.

وتضطر القبيلة الأضعف إلى الإعتراف بتفوق القبيلة الأقوى، وتؤدي لها ضريبة خاصة تعرف به بـ (الخُوَّه). ويجبي الرّوَلَة الخُوّةَ من (هْتَيمْ) كلها، ومن سكان قرى كثيرةٍ مختلفةٍ أيضاً. وكلما كانت الحكومة أقوى قلت القرى التى تؤدي لهم (الخُوهّ). وتؤدي (القريتين) و (تُدْمُر) و (السُّخْنَه) و(كُـرم) و(الطِّيبه) الخُوّة بانتظام.

ولكل مستوطنة وقبيلة مؤدية للضريبة أخوها (أخ) أو (خاوِي) عند الرولة، تؤدي له نحو خمس وعشرين مجيدية سنوياً. والأخ ملزم بأن يعيد للمستوطنة الممتلكات التي نهبها رجال قبيلته منها كلَّها. وأصل (الخُوَّه) هو (القُوّه). ويجبر الأقوياء مستوطناتٍ عديدةً على أداء الخوّة لهم. وأما أولئك الذين لا (أخ) لهم فعليهم الاعتماد على السيف المشهر (سيفٍ طايل) وحده.

ويجب أن يَحْمِي من يتسلمون الخُوّة أولئك الذين يؤدونها إليهم. أو، كما يقول الرولة: « اللىِّ يا كِلْ الجدِى يَحْمَى أُمِّه » أى: من أكل الجدى حَمَى أُمّه.

● التعليقات ●

★ هذا هو الفصل الثالث من كتاب (أخلاق عرب الروله وعاداتهم) الذي يقوم الكاتب بترجمة القسم الأول منه عن الانكليزية، ويقوم بترجمة القسم الثاني الدكتور عبد الله على الزيدان. وقد نشرت (الدارة) الفصل الأول منه في العدد الثاني من السنة العاشرة، الصادر في المحرم سنه ١٤٠٥ هـ على الصفحات : ١٣٠ - ١٥٢.

(١) كلمة (ولد) قد يقصد بها (فتى) أو (رجل).

(٢) ترجم المؤلف العبارة هكذا : « بلادهم واسعة، ويطردون عدوهم بعيداً جداً عن حيهم ».

(٣) (رويلي) و(رويلية) هي النسبة السائرة لـ (رْوَلَه)، واستخدمناها مع أن الأفصح : رُوَلِّي، ورُوَلية.

(٤) ترجم المؤلف هذه العبارة هكذا : «الأولون - أي الأعمام - يزودون [المرء] بالنشاط العضلي والقوة، والآخرون - الأخوال - أرحام»!!.

(٥) من التقاليد المعروفة في البادية حماية المستجير. ويتم ذلك عادة إذا أعلن أنه (بوجه فلان) فلا يمسه أحد بسوء. وإن أوذي أو استُولي على مال له تولى الجار عقاب من آذاه، ورد عليه ماله من مُغْتَصِبه.

(٦) Alois **Sprenger**, Ein Beitrag zur Statistik von Arabien, in : Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Vol. 17, Leipzig, **1863**, p. 226.

(٧) **Carlo Guarmani,** Il Neged Settentrionale, Jerusalem, **1866,** pp. 196-198.

(٨) W. S. **Blunt,** A Visit to Jebel Shammar (Nejd). New Routes through Northern and Central Arabia, in : Proceedings of the Royal Geographical Society, New Monthly Series, Vol. 2, London, **1880.**

(٩) Alois **Musil,** Arabia Deserta, New York, 1927, pp. 238-243.

●●●●●

العلاقات التجارية الدولية

ودور المغرب الإسلامي فيها

خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين

للأستاذ/ محمد محمد ابراهيم زغروت

تمهيد:

إن التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لأمتنا الإسلامية ـ ولا سيما من القرن الثاني إلى السابع الهجري ـ لم تمتد إليه أيدي الباحثين بالكم الكافي والكيف المطلوب، وإن كانت هناك ثمة محاولات فردية تستحق الشكر والثناء، إلا أننا مازلنا مطالبين بما هو أجدر من ذلك وأعمق، مطالبين بتشييد التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للإسلام، وإعادة نظريته العريقة في الاقتصاد التي سادت عصور ازدهار الدولة الإسلامية.

وهذه دراسة متواضعة تعتبر جزءاً من محاولة موضوعية تلقي ضوءاً على النشاط التجاري في الدورة التجارية العالمية إبان القرنين الثاني والثالث الهجريين والتي كانت تشمل بلاد المشرق الإسلامي والمغرب الإسلامي، والعالم الأوربي في الحوضين الجنوبي والغربي للبحر المتوسط. وسنرى كيف ساهم الإسلام في تنشيط هذه الدورة، على خلاف ما يدعيه بعض الباحثين من مؤرخي الغرب. وسنقف على مدى إسهامات المغرب الإسلامي في انعاش دورة التجارة العالمية إبان تلك الحقبة.

تمتع المغرب الإسلامي ـ موضع البحث ـ منذ فجر التاريخ بوفرة خيراته واتصال عمرانه وغزارة مياهه، ووفرة إنتاجه، فكان بذلك مورداً لا ينضب لتلك الأمم التي تواردت عليه، ولكن ما إن جاءه المسلمون حتى وجدوه قد نضبت خيراته، وقلت موارده، وأجدبت حقوله، (بدأ باستنزاف معينه الروم البيزنطيون، وقضى على البقية الباقية منه جنون الكاهنة التي عاثت فيه فساداً، فأهلكت المزارع واقتلعت الأشجار وأفسدت كل صالح، حتى تركته أثراً بعد عين، عسى أن يزهد العرب فيه ويعدلوا عن دخوله)[1].

وبدافع قوي وإرادة لا تلين، دخل المسلمون المغرب لنشر تعاليم الإسلام، وإعلاء كلمته بين ساكنيه، ولم يمر وقت طويل، حتى ازدهر الانتاج الزراعي والصناعي، وتنوعت سلعها، وانفتحت إفريقيا على أسواق تجارية نافقة، ثم جاء الأغالبة بعد انتهاء عصر الولاة الذي ساد حكم المغرب بعد فترة الفتح، واستثمروا موارد النهضة الاقتصادية بمشاريع منظمة، فأنشأوا السدود والجسور وابتكروا العديد من وسائل الري، وشجعوا الصناعات المحلية، ونظموا الأسواق، فنما الإنتاج ودرّت المشاريع خيرها وثمراتها وراجت التجارة، وبلغ الازدهار الاقتصادي على عهدهم أوج اكتماله، وصارت له الأولوية في عرض البحر المتوسط، الذي تمخره السفن محملة بالإنتاج الأفريقي إلى مختلف الأقطار الإسلامية، في المشرق الإسلامي وبلاد السودان والأندلس، ثم إلى بلدان غرب وجنوب أوربا[2].

وقصارى القول: إن إفريقيا بلغت درجة عالية في الازدهار الاقتصادي، ولا سيما في عهد الأغالبة وليس من فائدة أن نطيل الحديث في هذا الموضوع، حتى لا نخرج عن دائرة البحث، فكتب المؤرخين والجغرافيين المسلمين وغيرهم حافلة بوصف ما وصلت إليه أفريقيا وسائر بلدان المغرب والأندلس، من ازدهار اقتصادي، ومن وفرة وتنوع في الإنتاج[3].

وعلى كل حال فإن ما يعنينا في هذا المقام أن نمحو تلك الصورة القاتمة التي أضفاها «بيران»[4] H. Pirenne » عن التجارة القديمة بين شواطىء الشمال الإفريقي، وشواطىء غرب أوربا؛ فيرى أن التجارة كانت رائجة بين الأفارقة والغرب الأوربي، إلى أن جاء المسلمون إلى المغرب فركدت الحركة التجارية وتقلصت المعاملات الجارية، حيث هجر الأوربيون

الحواضر والموانىء إلى داخل البلاد، وقد ألقى تبعة ذلك ـ كما يفهم من كلامه ـ على الفتح الإسلامي.

ويعتقد الباحث أن هذه النظرة من السطحية بمكان حيث تتنافى مع الواقع الذي تشير إليه أغلب الروايات ويسلم به العقل والمنطق.

إن استقراء حقائق التاريخ تشير إلى أن حجم التجارة بين المغرب الإسلامي وغرب أوربا إبان القرنين الثاني والثالث الهجريين كان كبيراً وما فتئت المعاملات التجارية جارية بين الطرفين، ولبيان ذلك يتطلب منا أن نركز الحديث على نقطتين هامتين فيهما الرد الكافي على ما قاله «بيران» « **"Pirenne"** »:

الأولى: بيان حجم المعاملات التجارية بين بلدان حوض البحر المتوسط وهو ما يعبر عنه بالدورة التجارية العالمية، والتي كانت تضم آنذاك:

أ ـ تجارة مباشرة بين العالم الإسلامي بالمشرق وأوربا الشرقية.

ب ـ تجارة مباشرة بين المغرب الإسلامي وبلدان جنوب وغرب أوربا.

جـ ـ تجارة بين العالم الإسلامي تجمع بين مشرقه ومغربه.

الثانية: بيان حجم التبادل التجاري بين المغرب والأندلس، وإلى أي مدى كان التكامل بينهما في هذا المضمار، عاملاً من عوامل تنشيط التجارة الدولية آنذاك؟

والمتتبع للحلقات التجارية السالفة الذكر إبان القرنين الثاني والثالث الهجريين، يجدها حلقات نشطة ومثمرة، وعلى أعلى مستوى في التبادل التجاري. فإن العلاقات بين مشرق العالم الإسلامي ومغربه وبين العالم الغربي المسيحي لم تنقطع سواء على الصعيد السياسي أو الصعيد التجاري. وحسبنا دليلاً على ذلك ما كان من علاقات الود والمبادلة بين الخليفة «هارون الرشيد» وأمراء بني الأغلب وبين «شارلمان» الذي استقبل وفداً إسلامياً يضم ممثلين عن الرشيد وبني الأغلب سنة ٨٠١م عند مدينة فرساي(٥).

والحديث عن العلاقات التجارية بين المسلمين والأوربيين يتطلب أن نبرز ظاهرة هامة

سادت تلك العلاقات، ولا سبيل إلى إنكارها من كلا الطرفين، وهي ظاهرة «الاحترازات الدينية» التي كان يحرص عليها كل من السلطتين: الإسلامية والبابوية، فبدافع ديني كانت كل منهما تحجر صادراتها على الطرف الآخر. وهذه الظاهرة دينية قومية في المقام الأول، حيث لم يشأ كل منهما أن يزيد في طاقات الطرف الآخر، ولا غرو في ذلك، فإن ذلك العصر كان عصر حروب ومعارك لا تنتهي ولا ينقشع لها غبار.

ومما تجدر الإشارة إليه أنه على الرغم من هذه التحذيرات المتكررة من جانب السلطتين إلا أنهما كانتا تغضان الطرف في كثير من الأحيان، وباتت تلك التحفظات دون كبير مفعول، بل إن المتتبع لتاريخ تلك الفترة يجد اتساعاً في حجم التبادل التجاري غير الرسمي بين المغرب الإسلامي ودول غرب أوربا، في الحبوب والزيوت، والمنتجات المعدة للاستهلاك العادي.

ومما يؤكد هذه النظرة، ويبرهن على عدم انقطاع التبادل التجاري، رغم تحفظ كل من السلطتين أننا نجد في بعض الوثائق التابعة لبلاط «أراغون» نصاً يشير إلى أن بعض التجار من برشلونة اقترفوا ذنباً خطيراً ببيعهم سفينة لبعض المسلمين، فصدر عليهم حكم مبدئي بغرامة مالية قدرها ٥٠٠ صولدي برشلوني(٦).

ويبدو أن هذا الحذر كان في فترات محددة، كلما توترت العلاقات بين الطرفين، وكان مقصوراً على بعض المنتجات اللازمة في العتاد الحربي، كالأخشاب والحديد والمراكب والحبال والخيول وغير ذلك مما يزيد من قوة الطرف الآخر حربياً. بينما كان باقي المنتجات الاستهلاكية لطلب الربح، ولروح المبادرة من القوة ما جعل تلك التحفظات غير قادرة على منع المدن الأوربية من مداومة ملاحتها، واتصال علاقاتها التجارية بين بلدان إفريقية وبلاد الشام(٧).

• إمكانات التجارة الدولية إبان تلك الفترة •

توفرت للتجارة الدولية في القرن الثاني والثالث الهجريين إمكاناتها التي تقوم عليها من حيث وفرة الطرق التجارية والعمل على تأمينها براً وبحراً، والتي ربطت بين بلاد المشرق والمغرب الإسلاميين وبلاد أوربا وساعدت على إقامة صلات تجارية فيما بينهما، هذا بالإضافة إلى وجود

وسطاء التجارة من اليهود وغيرهم الذين توافرت لديهم رءوس الأموال، وساهموا في إقامة الأسواق العديدة، إلى غير ذلك من إمكانات نوضحها فيما يلي:

أولاً ـ الطرق التجارية:

الطريق الأول: [٨] يبدأ من مقاطعة «بروفانس» بفرنسا، ويرتاده اليهود بما يحملونه من جواري الغرب وغلمانه والديباج وجلود الخز، إلى ميناء القلزم (السويس) أو إلى مدينة الاسكندرية، حيث كانت في ذلك الوقت ملتقى التجارة العالمية، ومنها تنقل إلى الفسطاط وغيرها من المدن.

الطريق الثاني [٩] : كان يبدأ بحراً من «بروفانس» على أيدي تجار اليهود، ثم إلى المشرق صوب أنطاكية، حيث تنقل السلع على الدواب براً إلى بغداد، عن طريق نهر الفرات وجداوله، ثم إلى «الأيلة» على شاطىء دجلة في زاوية الخليج العربي، ثم إلى عمان والهند والصين.

الطريق الثالث [١٠] : يبدأ من شمال روسيا إلى المشرق عن طريق بحر قزوين، ثم إلى «مرو» حاضرة خراسان، ثم إلى بلخ وبخاري وسمرقند ببلاد ما وراء النهر، ومنهما إلى الصين، وكان يحمل تجار هذا الطريق معهم جلود الثعالب والسيوف والشمع والعسل.

الطريق الرابع [١١] : كان يبدأ من الأندلس إلى طنجة، عبر مضيق جبل طارق مجتازاً المغرب الأقصى عن طريق سبتة، والمغرب الأوسط عن طريق تلمسان ووهران والقيروان، والمغرب الأدنى عن طريق طرابلس وبرقة حتى يصل إلى مصر، ثم يتجه إلى بلاد الشام ماراً بمدينة الرملة ودمشق، ثم إلى العراق ماراً بالكوفة وبغداد والبصرة، ثم إلى فارس، ماراً بالأهواز، ثم إلى كرمان والهند والصين. انظر شكل رقم (١).

ثانياً: السلع التجارية:

١ ـ تجارة الرقيق:

وقف الإسلام موقفاً كريماً نحو الرقيق حيث رغب الناس في إعتاقهم، وجعله كفارة للمسلم

المسالك التجارية من القرن الثامن إلى القرن الحادي عشر الميلادي

في كثير من الذنوب، وكان من جراء ذلك: أن تناقص عددهم في البلدان الإسلامية، مما اضطرهم إزاء التقدم العمراني وما احتاجت إليه البلاد من الأيدي العاملة، في مجال الصناعة والحرف والزراعة وأعمال الحروب ـ أن يجلبوا العديد منهم، وكان يتم ذلك إما عن طريق الإغارة على سواحل الكفار وعلى مراكبهم، وإما عن طريق الشراء، ومن أشهر المناطق التي كانت تقوم بتوريد العبيد[١٢]:

أ ـ منطقة أوربا الشرقية والوسطى (الصقالبة) وكان تجار دلماسيا والبندقية من أهم القائمين بتصدير هذه التجارة إلى قصور مصر والشام.

ب ـ بلاد الأتراك، وكانت تمد البلاد الإسلامية بالموالي والمرتزقة من الجنود والقواد، وقد جلبت منهم أعداد كبيرة مما جعلهم يشكلون خطراً كبيراً على الخلافة العباسية.

جـ ـ بلاد السودان أو الزنج، وقد اشتهرت منها مدينة «أودغست»[١٣] بالجواري الحسان اللاتي تجدن الطبخ والأعمال المنزلية.

هذا وإن كانت تجارة الرقيق غير محببة لدى المسلمين، إلا أنها كانت رائجة في ذلك العهد وكان أغلب المتجرين فيها من اليهود، وأقيمت لها عدة أسواق تعرف بأسواق النخاسة في كثير من البلدان، ففي أوربا كانت مدينة «البندقية» أكبر سوق يصدر منها الرقيق إلى موانىء الحوض الشرقي من البحر المتوسط. بينما اشتهرت «أودغست» في بلاد المغرب الأقصى بتصدير الجواري. وقد زاد ثراء اليهود من هذه التجارة، ولا سيما إذا كان العبد المبيع من جنس ممتاز ومعداً إعداداً مهنياً، وكان الثمن المتعارف عليه للعبد الواحد إبان تلك الفترة يتراوح بين ٣٠ إلى ٦٠ ديناراً، أما سعر الأمة التي تجيد الطبخ فكان يتراوح ما بين مائة دينار أو أزيد من ذلك[١٤].

٢ ـ تجارة الخشب والحديد:

وهما من السلع الضرورية في ذلك العهد، ولا سيما أنهما يدخلان في صناعة السفن والبناء والتجارة، وكان من جراء تلك الأهمية، أن تدخلت السلطة في فرض قيود على تداولها في كثير من الأحيان أو أن تبيعها بمعرفتها. وقد بلغت أهمية هذه التجارة في العالم الإسلامي أن السلطة

الرسمية في مصر ـ الفاطمية ـ قد تدخلت في استيراد الأخشاب، وصار من اختصاصات الدولة، فقد ثبت أن أحمال الخشب كانت ترد إلى مصر بكميات كبيرة، فتأخذ الجهات المصنعة كالبحرية مثلاً ما تحتاج إليه ثم يعرض الباقي للبيع بسعر تحدده الدولة[١٥].

وكانت بغداد عاصمة الخلافة العباسية لا تستغني عن استيراد الأخشاب أيضاً، وكانت تستورده من مراكز تجارته العالمية كأرمينيا في آسيا الصغرى، والهند من شرق آسيا، والبندقية في أوربا. وعلى الرغم من حَجْر السلطات المسيحية على بيع الخشب، إلا أنه كان يباع خفية، مما أغدق على وسطاء تجارته ثروة هائلة.

أما الحديد فقد كان يستخرج من مناطق متعددة في العالم الإسلامي ولا سيما في الشمال الإفريقي مثل مدينة وهران في المغرب الأوسط، وسبتة والمنطقة الواقعة بين سلا ومراكش في المغرب الأقصى[١٧] ويشير البكري إلى وجود مناجم النحاس بالقرب من درعة وسجلماسة، والفضة بالقرب من إيجلي والجواهر الكريمة في طنجة[١٨].

وعلى الرغم من احتكار السلطات المسيحية لبيع الخشب والحديد ولا سيما الأسلحة أو كافة البضائع التي تقوي شوكة المسلمين في الميدان الحربي، إلا أن المراكب ما برحت رائحة غادية بين مدن الأندلس والمغرب، وبين تونس وسوسة وعنابة وتنس ووهران من جهة، وبين الأسكندرية والشام من جهة أخرى، وبين المرية ومالقة والاسكندرية وطرابلس من جهة ثالثة، حيث تحمل هذه المراكب سلع هذه المواد بين المشرق والمغرب الإسلاميين[١٩].

٣ ـ تجارة السلع الأخرى:

كانت هناك سلع أخرى متبادلة، يضيق المقام هنا عن ذكرها، كتجارة التوابل والعطورات، والأصباغ والفلفل والزنجبيل والقرفة والزعفران، والملابس الحريرية والصوفية والحبوب والفاكهة المجففة، إلى غير ذلك من سلع تجارية، يمكن أن يستخلصها الباحث من المصادر الجغرافية والتاريخية.

وغاية ما يمكن أن يقال في هذا الصدد: إن الخلفاء المسلمين اهتموا بتسهيل سبل التجارة فحفروا الآبار وأنشأوا المحاطّ التجارية في طرق القوافل، وأقاموا المنائر في الثغور وبنوا الأساطيل

لحماية السواحل من غارات القراصنة، وغدت قوافل المسلمين تجوب البلاد، وسفنهم تمخر عباب البحار، وصارت بغداد حاضرة الدولة العباسية سوقاً رائجة للتجارة، وأصبحت دمشق مركزاً للقوافل القادمة من آسيا الصغرى، أو من أقاليم نهر الفرات إلى بلاد العرب ومصر، وأصبح نهر الفرات ودجلة وجداولها شرايين تجارية مهمة في بلاد المشرق الإسلامي.

ومما يؤكد نشاط الدورة التجارية العالمية في القرن الثالث الهجري أن «ابن خرداذبة» الجغرافي الشهير وضع في كتابه «المسالك والممالك» دليلاً للمسافرين، وصف فيه الطريق البحري الذي يبدأ من مصب نهر دجلة ويصل إلى بلاد الهند والصين، (حيث كانت سفن المسلمين تسير بمحاذاة ساحل الخليج العربي وساحل الهند، وقد نشطت الحركة التجارية، ونمت في بلاد الصين والهند، حيث كانت تصل إليهما قوافل المسلمين وتعود محملة بمنتجات تلك البلاد) [٢٠].

وبهذا كان التاجر المسلم يستطيع الذهاب إلى الصين عبر هضبة التبت، ثم يمر بقبائل الترك لشراء الحرير. واستطاع المسلمون أن يستقروا في جنوبي مدينة «شنغهاي»، وكونوا علاقات تجارية نشطة مع الهند الصينية «تيلاند الحالية» والصين وشبه جزيرة الملايو[٢١].

وكانت السلع التجارية بين أوربا وآسيا الصغرى تعتمد على السلع التي يحملها العرب من بلاد المشرق الإسلامي إلى سواحل الخليج العربي والبحر الأحمر، وبفضل المحطات التجارية، بدأت السفن الهندية تصل إلى شرق القارة الإفريقية، وإلى سواحل بلاد العرب، كما وصلت سفن الملايو وجاوة إلى «مدغشقر» وبذلك كان لشرقي إفريقيا نصيب كبير في نشاط الدورة التجارية الكبرى، حيث وجدت سلع الهند طريقها إلى أوربا عبر آسيا.

• نشاط الغرب الإسلامي في التجارة الدولية •

كان لمنطقة الغرب الإسلامي «الشمال الإفريقي وبلاد الأندلس» نشاط ملموس في تنشيط الدورة التجارية العالمية، سواء مع المشرق الإسلامي أو الغرب الأوربي على النحو التالي:

١ ـ حجم المعاملات التجارية مع المشرق الإسلامي:

حفلت منطقة الغرب الإسلامي بعدة مسالك تجارية: برية وبحرية هامة ـ كما أسلفنا القول

ـ ربطته بالمشرق الإسلامي منذ أقدم العصور، وعن طريق هذه الشبكة المهمة من المواصلات كانت تصدر منتجاتها إلى هذا الجزء من العالم، وكان من أهم صادرات منطقة الغرب الإسلامي.

زيت الزيتون الذي كان يصدر من المهدية وصفاقس وبرقة وقابس، وكذلك الفستق كان يصدر من قفصة، والجوز من سطيف وسجلماسة، والثياب ـ ولا سيما الحريرية ـ من قابس والصوفية من أغمات وريكة، وكانت هذه السلع تحمل بحراً إلى الاسكندرية والمشرق الإسلامي وتعود المراكب محملة بجلود البقر والنمور من «..برقة»[٢٢].

كما كان حجم المعاملات التجارية مع مصر كبيراً إبان تلك الفترة، حيث كان يصدر بجانب السلع السالفة الذكر المحار والخزف والكتان والعسل والقطران[٢٣].

ولم تكن المعاملات التجارية. فقط بين المشرق والمغرب الإسلامي، بل كان لجزيرة الأندلس نشاط تجاري ملموس، له أثره الفعال في تنشيط تلك الدورة التجارية، فقد كانت المراكب تبحر من إشبيلية محملة بالزيت نحو سلا والاسكندرية، وسائر بلدان المشرق الإسلامي، وكانت تصدر أيضاً الجلود والوبر والفراء من سرقسطة، والزعفران من جيان، والحرير من المرية، والطنافس من مرسية، والبلور والخزف من المرية ومرسية ومالقة، والورق من شاطبة والتين المجفف من مالقة، والعنبر من شواطىء المحيط الأطلسي إلى بلدان المشرق الإسلامي.

وقد ساهمت «صقلية» في هذا النشاط التجاري مساهمة فعالة حيث كانت تصدر الجوز والمرجان والزئبق والحديد والرصاص ومواد الصباغة والديباج، وغير ذلك من المنتجات إلى سائر بلدان المشرق الإسلامي[٢٤].

٢ ـ حجم المعاملات مع غرب أوربا:

على الرغم من ندرة ما بين أيدينا من مصادر ومراجع، توضح حجم التبادل التجاري بين المغرب الإسلامي وأوربا، وإحجام الرواية العربية في الحديث عن التبادل التجاري بين هاتين الحلقتين، إلا أنه من الإشارات العابرة يمكن الاستدلال على وجود تبادل تجاري إبان تلك

الفترة، ولا غرو في ذلك، فإن استقرار المسلمين في جزر كرسيكا وسردانيا وصقلية وجزيرة إقريطش، قد ساعد على التبادل التجاري، وإن لم يكن على المستوى الرسمي بين الحكومات، فقد عرفنا سابقاً أن السلطتين الإسلامية والبابوية، كانتا تحتكران تصدير بعض السلع التي قد تساعد على تقوية الطرف الآخر، وكم من مرة عثرت السلطات على بعض المراكب التجارية معدة للبيع أو بيعت بالفعل، فقد ذكرت بعض المراجع أن نفراً من المسلمين واليهود ذهبوا إلى مدينة «براغ» لشراء الرقيق والقصدير والفراء، ثم عادوا عن طريق نهر الرون وقطلونية إلى بجانة، حيث يُخصى الرقيق، ثم يباعون خصيانا بسعر مرتفع في الأندلس، وكان البحر هو الطريق المعتاد لهذه الرحلة التجارية (٢٥).

وكذلك اكتسبت المرية في الأندلس منذ قيامها كميناء ومرسى شهرة كبرى في التجارة العالمية، حيث كانت تصلها السفن من المشرق وسائر الأقطار الأوربية للتجارة (٢٦).

ومما ينبغي الإشارة إليه في هذا الصدد بروز ظاهرة «أعمال القرصنة» في البحار إبان تلك الفترة، والتي نجمت عن طبيعة العلاقات التقليدية بين المسلمين والأوربيين في حوض البحر المتوسط، والتي جمعت بين الأعمال الحربية من جانب وأعمال التجارة من جانب آخر، فلم يمنع العداء بين هاتين الجبهتين قيام جماعات من البحارة الأندلسيين بالاشتغال في التجارة فيما تنتجه الأندلس، وكان المركز الرئيسي لهؤلاء البحارة منطقة تقع على الساحل الشمالي الشرقي من الأندلس بين طرطوشة وبلنسية، كان يتزعمها أمير سرقسطة (٢٧)، كذلك كان لهؤلاء البحارة منطقة أخرى تقع على الساحل الجنوبي الشرقي من الأندلس عند الموضع الذي قامت عليه مرية مجانة، وقد كان هؤلاء البحارة ينزلون مرسى «أشكوبرس» في خليج قرطاجنة قبل أن ينزلوا بجانة (٢٨).

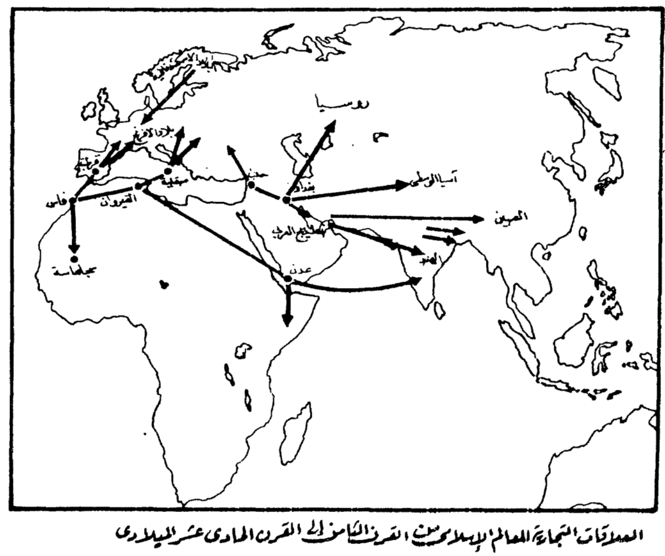
وقد جمع هؤلاء البحارة بين أعمال القرصنة والتجارة في آن واحد، وليس هذا بغريب على تلك البقعة المهمة في الحوض الغربي للبحر المتوسط، التي انتشرت فيها أعمال القرصنة لقرون عديدة وكان معظم القراصنة من مولدين ونصارى، وأقلهم من عرب وبربر. وكانت أعمالهم تتم في غيبة من السلطات الحاكمة أو بإيعاز منها أحياناً.

ويشير البكري إلى دور بارز لعبه هؤلاء القراصنة، وهو تأسيس عدة مدن على سواحل البحر المتوسط كانت مركزاً دائماً لنشاطهم ومرسى أميناً لمراكبهم، ومن هذه المدن مدينة «تنس» الحديثة في المغرب الأوسط التي أسسها سنة ٢٦٢ هـ مجموعة من البحارة الأندلسيين منهم: الكركني، وأبو عايشة والصفر وصهيب، وكانوا يقضون الشتاء في هذه المدينة إذا ركبوا سفنهم من الأندلس، وكذلك أنشأ محمد بن أبي عون، ومحمد بن عبدون ومعهما مجموعة من البحارة مدينة «وهران» سنة ٢٩٠ هـ لنفس هذا الغرض[٢٩].

وبناء على هذا فإنه مهما كانت السلطة الحاكمة في المغرب أو الأندلس، ومهما كان الوضع في حالة سلم أو حرب. مع دول غرب أوربا، فإن العلاقات التجارية بين ضفتي البحر المتوسط، لم ينفصم عراها، بل ولم تفتأ قائمة، سواء بعقد المعاهدات التجارية على المستوى الرسمي في حالة السلم، أو على مستوى الأعمال التجارية الحرة وأعمال القرصنة في غيبة الحكومات أو بإيعاز منها. ومن هذا المنطلق، فإن حركة التجارة بين الغرب الإسلامي وأوربا الغربية كانت رائجة خلال تلك الفترة الهامة من تاريخ أمتنا الإسلامية. انظر الشكل رقم (٢).

الخلاصـة:

ـ أثبتت الدراسة دور الإسلام الفعال في تنشيط التجارة العالمية في حوض البحر المتوسط على عكس ما أدعاه كل من بيران واليفي يروفنسال من أن إغارة الإسلام المفاجئة وغير المتوقعة في مطلع القرن الثامن الميلادي على اقتصاد العالم اللاتيني أدت إلى تمزيق عرى الوحدة التجارية في البحر المتوسط ... وأن الفتح الإسلامي لأسبانيا قد انحرف بها بعيداً عن الطرق التي سلكتها فرنسا أو ألمانيا أو إيطاليا خلال العصر الوسيط؛ بينما الواقع التاريخي لأحداث هذه الفترة يخالف هذه النظرة؛ فقد أثبت البحث ضخامة حجم المعاملات التجارية بين بلدان حوض البحر المتوسط، في حلقاتها الثلاث، التي سبق الحديث عنها، وقد ساعد على ذلك اهتمام السلطات الإسلامية بتأمين سبل القوافل التجارية، وإقامة المحطات اللازمة للإقامة والاستراحة وحفر الآبار، لتوفير مياه الشرب، وإنشاء المنائر في الثغور، وبناء الأساطيل التجارية، وتهيأت إبان تلك الفترة شبكة من المسالك التجارية، ربطت بين جميع أجزاء العالم من أقصى غربه إلى أقصى شرقه، مما سهل على التاجر المسلم ارتياد الأسواق العالمية في أي مكان، وإن كان هناك



العلاقات التجارية للعالم الإسلامي من القرن الثامن إلى القرن الحادي عشر الميلادي

بعض التحفظات في المعاملات التجارية الرسمية بين العالم الإسلامي والعالم الأوربي، وذلك بحجر السلطات على بعض السلع ومنع تصديرها في بعض الأحيان، إلا أن هذا لم يمنع من عقد معاهدات دولية، مما كان لها أثر فعال في تنشيط المعاملات التجارية إبان تلك الحقبة.

ـ كما كانت لمنطقة المغرب الإسلامي بشطريها «الشمال الإفريقي ـ الأندلسي» دور بارز في تنشيط حركة التجارة العالمية؛ لما تتمتع به من وفرة هائلة في الإنتاج الزراعي وتنوع عجيب في نوعياته، ومهارة فائقة في صناعات اكتسبت شهرة عالية مثل صناعة الثياب الحريرية والصوفية والخزف والحديد، وقد كان لأهمية موقع تلك البلاد واتساع رقعة سواحلها على البحر المتوسط والمحيط الأطلسي، دور عظيم في إقامة كثير من الموانى والمراسي، ساعدت على سهولة الاتصال والتبادل التجاري مع كثير من دول العالم.

ـ وكان النشاط التجاري في طليعة التقدم الاقتصادي في منطقة حوض البحر المتوسط الإسلامية، فاستتبع ذلك تكوين طبقة من التجار، تجمعت بين أيديهم ثروات طائلة، مما دفعهم إلى توسيع نطاق تجارتهم فخاضوا البحار إلى بلاد نائية باحثين عن أسواق جديدة.

ويبدو أن حرية التجارة والتسهيلات المقدمة من قبل المسئولين لهؤلاء التجار كانت سبباً في تنقلهم وسفرهم بغية التجارة والربح، وكم طالعتنا كتب التراجم والرحلات عن العديد من التجار الذين قاموا بمغامرات جريئة، خاضوا فيها لجة البحار نحو بلدان نائية روَّجوا فيها تجارتهم ونشروا بين أبنائها روح الإسلام الحنيف.

ـ وكانت طبقة التجار هذه التي امتد نشاطها إلى أفق التجارة العالمية، تضم إلى طبقة تجار المسلمين طبقات أخرى من النصارى واليهود، ساهمت بقسط وافر في مجال هذه التجارة وأحرزت من خلالها أرباحاً هائلة، وقد لعب هؤلاء التجار دوراً بارزاً في تنشيط حركة التجارة بين البلاد الإسلامية والبلاد المسيحية، وكان كثيراً ما تبرم المعاهدات بين سلطات هذه البلاد لضمان سلامة اليهود والنصارى ولا سيما التجار منهم(٣٠).

وقد تجمع في أيدي تجار اليهود أنواع معينة من التجارة؛ كتجارة الأقمشة ومنسوجات الحرير

من البلاد الإسلامية، وتجارة التوابل والأدوية والذهب والرقيق على حدود العالم الإسلامي، كما اختصوا بعمليات الصرف وإبدال العملات النقدية.

وقد تمتع تجار النصارى بتسهيلات كبيرة في المغرب الإسلامي من قبل حكام المسلمين، حيث أفردت لهم أحياء خاصة تقام فيها منازلهم وفنادقهم ومستودعاتهم، التي يستودعون فيها بضائعهم، وقد استقر في هذه الأحياء التجار الأوربيون، حيث كانت تجري فيها أعمالهم التجارية، فكانت بمثابة أسواق كبيرة يغشاها العديد من التجار والحمالون والمترجمون والسماسرة والمحررون لصفقات البيع والشراء الرسمية. وكانت هذه الأحياء مجمعاً لتجار المشرق والمغرب، فكان تجار النصارى يؤمون المغرب الإسلامي لاقتناء منتجاته من حبوب وتمور وفاكهة وزيوت وشموع وجلود وذهب، ويأتون بمنسوجات أوربا وتوابل الشرق الأقصى(٣١).

ومما تجدر الإشارة إليه، أن هؤلاء التجار من اليهود والنصارى، كانت لهم معاملات ومداخلات تجارية كونت منهم عصبة متحدة، ملكوا بها زمام التجارة الخارجية، واستفادوا منها في تكوين علاقات وصلت إلى مستوى السلطات الحاكمة في البلدان الإسلامية والمسيحية، وأصبح لا يخلوا منها بلاط حاكم مسلم أو مسيحي، حيث اعتمدوا عليهم كوسطاء بين الطرفين في إبرام المعاهدات وإطلاق المساجين وفداء الأسرى.

وإنني ليحدوني الأمل إن شاء الله أن أقوم ببحث وافٍ يلقي الضوء على الدور الذي قام به اليهود في الاقتصاد الإسلامي، لكي يقف القارىء المسلم على مخطط هذه الفئة نحو اقتصادنا منذ قرون عديدة، ثم نربط بين تاريخ هذا المخطط بأهدافه وأساليبه، وبين مخطط اليوم الذي يعدونه للاقتصاد الإسلامي في محاولة للنيل منه أو لإجهاضه.

التهميش والمصادر:

(١) عبد العزيز المجدوب. الصراع المذهبي بأفريقية إلى قيام الدولة الزيرية. دار التونسية للنشر ١٩٧٥ ـ ص ٢٨٨.

(٢) البكري. المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب، المقدسي: أحسن التقاسيم، ابن حوقل: صورة الأرض، القلقشندي. صبح الأعشى. حسن ابراهيم تاريخ الإسلام السياسي.

(٣) انظر المراجع السابقة.

(٤) ليفي بروفنسال. الحضارة العربية في أسبانيا. ترجمة الطاهر مكي. دار المعارف ١٩٧٩ ص٩٩، ١٠٠.

(٥) نجاة باشا. التجارة في المغرب الإسلامي. منشورات الجامعة التونسية ١٩٧٦. كلية الآداب والعلوم الإنسانية. ص ٦٢.

(٦) وثائق التاج بأرغون. دفتر ٢٢٨ ورقة ١٣٣. التجارة في المغرب الإسلامي مرجع سابق ص ٦٤.

(٧) نجاة باشا. التجارة في المغرب الإسلامي. مرجع سابق ص٦٣.

(٨) ابن خرداذبة ــ المسالك والممالك ص ١٥٤.

(٩) د/حسن ابراهيم حسن. تاريخ الإسلام السياسي الطبعة الأولى جـ٤ ص٤٠٥.

(١٠) المصدر السابق ونفس الصفحة.

(١١) ابن خردذبة. المسالك والممالك ص ١٥٤، ١٥٥.

(١٢) نجاة باشا. التجارة في المغرب الإسلامي ص ٦٨.

(١٣) الحميري. الروض المعطار ص ٢٣٥ ــ ٢٤٦.

(١٤) المصدر السابق ص ٢٣٦.

(١٥) التجارة في المغرب الإسلامي ص ٦٥.

(١٦) المصدر السابق ونفس الصفحة.

(١٧) الأقصى[٣١]. المراكشي. المعجب في أخبار المغرب. القاهرة ١٩٤٩ ص ٣٦٢.

(١٨) البكري. المغرب ص ١٠٤، ١٥٤، ١٦٣ توزيع مكتبة المثنى ببغداد.

(١٩) التجارة في المغرب الإسلامي ص ٦٧، ويشير المؤلف في كتابه إلى ما يثبت حجر السلطات البابوية على تجارة الخشب والحديد، ويسوق دليلاً على ذلك بأن سلطات بيزنطة عثرت عام ٩٧١م على ثلاث سفن من البندقية محملة بالخشب تقصد اثنتان منها المهدية، والثالثة طرابلس الغرب فحجزتها وأحرقتها. نفس المصدر والصفحة.

(٢٠) د/حسن ابراهيم حسن. تاريخ الإسلام السياسي جـ٤ ص ٤٠٠.

(٢١) هي إحدى ولايات ماليزيا التي تضم سنغافورة، والملايو، وشمالي بورنيو وسرواك.

(٢٢) ينظر في تصدير هذه السلع : الادريسي: نزهة المشتاق ص٦٦، ١٠٦، ١٠٩، ١٢١، وكذلك تاريخ الإسلام السياسي مرجع سابق جـ٤ ص ٣٩٥ ــ ٣٩٩.

(٢٣) ابن حوقل ٧٥، الادريسي ١٧٦.

(٢٤) ينظر حجم معاملات أهل الأندلس وصقلية إلى المشرق الإسلامي في المقرى. نفح الطيب جـ١ ص ١٢٩، ١٥٦، ١٨٧، والجزء الرابع ص٢٠١، ٢٠٧، الإدريسي ص١٩٢، ١٩٩ ونجاة باشا. التجارة في المغرب الإسلامي ص٦٩، ٧٠.

(٢٥) خوان برنيت : هل هناك أصل عربي أسباني لسفن الخرائط الملاحية؟.. مجلة معهد الدراسات الإسلامية بمدريد العدد الأول ١٩٥٣ ــ ترجمة أحمد مختار العبادي.

(٢٦) السيد عبد العزيز سالم. تاريخ مدينة المرية الإسلامية الطبعة الأولى ١٩٦٩ ص١٦٨.

(٢٧) أرشيالد لويس. القوى البحرية والتجارية في حوض البحر المتوسط ترجمة أحمد عيسى القاهرة ١٩٦٠ ص١٤٠.

(٢٨) السيد عبد العزيز سالم. تاريخ مدينة المرية ص٣٤.

(٢٩) المغرب ص ٢٧ ــ ٨١ نشر دي سيلان الجزائر عام ١٩١١.

(٣٠) نجاة باشا ــ التجارة في المغرب الإسلامي ص ٧٦، ٧٨، ٧٩.

(٣١) المصدر السابق ونفس الصفحات.

الآثار السلبية للسياسة الغربية في شمال شبه الجزيرة العربية

د. جمال محمود حجر

● قصر الأزرق وحدود نجد الجديدة ●

نشرت «التايمز» البريطانية، في ٢١ يناير ١٩٢٦ م، أن ستة آلاف من قوات الملك عبد العزيز بن سعود احتلت قصر الأزرق وقريات الملح في وادي السرحان، وتعتبر هذه المناطق اضافة جديدة لما سبق «للوهابيين» ضمه من واحات الجوف. وفي اليوم التالي نشرت «التايمز» تصريحاً رسمياً يكذب ما أشيع حول أهداف الملك عبد العزيز من وراء ذلك. وأضافت «التايمز» تعليقاً تاريخياً عن تطور تبعية اقليم الجوف ووادي السرحان منذ بداية العشرينات.

ولما كانت الصحافة معنية بالدرجة الأولى بالحوادث الآنية، فإن دور المؤرخ يأتي الآن ـ في ظل المادة الوثائقية المتاحة ـ ليكشف النقاب عن حقيقة مشكلات الحدود السياسية الحديثة في ذلك القطاع الشمالي من جزيرة العرب، أو القطاع الجنوبي من الصحراء الشامية. فقد اطلعنا على مئات الوثائق في الأرشيف البريطاني، والعديد من التقارير التي أعدها الرحالة الذين زاروا هذه المنطقة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، حتى قبيل الأحداث التي تناولتها الجريدة.

ولكي يتيسر لنا فهم الخلفية التاريخية للأحداث التي جرت على جانبي الحدود السعودية ـ الأردنية في منطقة وادي السرحان، يجب أن نعود إلى الوراء قليلاً، لنتأكد من أن ما نشأ من

خلاف حولها ليس مرده إلى سكان تلك المنطقة، أو إلى الحكومات التي تنتمي إليها، بقدر ما هو مردود أصلاً إلى طبيعة التدخل الأوروبي السافر في عملية رسم الحدود السياسية لأول مرة في تاريخ شمال الجزيرة العربية.

فقد اتجهت كل من فرنسا وانجلترا، فور تحملها مسئولية الانتداب في منطقة الشرق الأوسط، نحو خلق نمط جديد من الحدود، لم يكن معروفا في هذه المنطقة من قبل، وهو النمط الذي يعتمد في الفصل بين كيان سياسي وآخر، على «خط الحدود» وليس على «منطقة الحدود»، بالرغم من أن النمط الأخير هو أقرب من غيره إلى طبيعة المجتمعات الصحراوية، التي تعتمد في حياتها الاقتصادية على التنقل والترحال وراء الماء والعشب.

الواقع أن الحدود السياسية التي فرضتها بريطانيا تفوق في آثارها السلبية على سكان المناطق الصحراوية في شمال الجزيرة العربية تلك التي رسمها الفرنسيون في سوريا، فقد كانت انجلترا تضع نصب عينيها ضرورة تشكيل ممر بري متصل بين رأس الخليج العربي والبحر الأحمر فالبحر المتوسط. كان ذلك الامتداد من اليابس ضرورة استراتيجية لبريطانيا ساعد على تأمينه نظام الانتداب الذي أسند إليها على كل من العراق وفلسطين وشرق الأردن، وجميعها كانت أجزاء من الكيان العثماني الكبير، ولم تكن لأي منها حدود مؤكدة.

وحينما وضعت بريطانيا فيصل بن الحسين ملكاً على العراق، وأخاه عبدالله أميراً على شرق الأردن، لم يكن لديها تصور دقيق لحدود كل من العراق وشرق الأردن، ولكنها كانت تدرك جيداً أن ما تفعله تجاه أبناء الشريف حسين يعتبر وفاء لجانب من تعهداتها له قبيل الحرب العالمية الأولى، وإذا كان هذا الترتيب سيوفر عملية تأمين الممر البري من الخليج العربي إلى البحر الأحمر، فإن انشاء وطن قومي لليهود في فلسطين سيجعل هذا الممر أكثر فعالية.

وفي سعيها لتحقيق هذا الهدف لم تكلف بريطانيا نفسها عناء البحث عن أية أسس تاريخية لعملية رسم الحدود في هذه المنطقة، ولكنها اندفعت ـ دون اعتبار للجوانب الجغرافية أو الاجتماعية أو الانثروبولوجية ـ ممسكة بالقلم والمسطرة لترسم الحدود بين مناطق الانتداب من ناحية وبقية شبه الجزيرة العربية من الناحية الأخرى، مما أدى إلى فصل فجائي بين القبائل القاطنة في سورية من ناحية، والقبائل القاطنة في مناطق الانتداب البريطاني من ناحية ثانية،

ثم القبائل النجدية والحجازية من ناحية ثالثة، وأحدث ذلك صدمة لسكان تلك المناطق فقد وجدت المجتمعات شبه المستقلة من البدو نفسها فجأة مطالبة بالتبعية لهذا الكيان السياسي أو ذاك، وهو ما لم تألفه من قبل.

كان من الضروري أن تواجه انجلترا المشاكل الناجمة عن هذا النمط من التقسيم، فسعت نحو تغيير مفهوم الحدود في أذهان البدو من مفهوم «منطقة الحدود» إلى مفهوم «خط الحدود»، وكذلك تغيير مفهوم الانتماء من مفهوم الانتماء إلى القبيلة أو إلى القرية إلى مفهوم الانتماء للدولة ذات الطابع القومي. ولكن هذا كان أمراً مستحيلاً بالنسبة لمجتمعات عاشت آلاف السنين دون تقييد لحريتها في الحركة عبر الصحراء الواسعة.

إن إغفال العوامل الاجتماعية والانثروبولوجية في رسم الحدود يؤكد، بما لا يدع مجالاً للشك، أن عملية رسم الحدود هذه لم تكن هدفاً في حد ذاتها، كما أنها لم تكن سعياً وراء الأوضاع السياسية في المنطقة، وإنما كانت أداة سياسية لخدمة المصالح الامبريالية. ويؤكد ذلك أن البريطانيين كانوا يعتقدون أن الحدود المرسومة في الصحاري المفتوحة هي أفضل أنواع الحدود، ولكن التجربة أثبتت عدم صحة هذا الاعتقاد، لأن الصحراء المفتوحة ليست خالية من السكان البدو الدائمي الحركة، كما أن سكانها يحتاجون إلى استمرار قيام العلاقات الاقتصادية والاجتماعية بينهم وبين سكان الحضر المقيمين على أطراف الصحراء.

وقد أدى رسم الحدود بطريقة عشوائية إلى كثير من المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية، لعل أكثرها شهرة ما ألم بقبائل شمر والرولة. فحينما منع الفرنسيون قبائل الرولة من الرعي في مناطق تقع تحت إشرافهم، واجهت هذه مأساة حقيقية في قطعانها وفي مصالح أبنائها، حتى قيل إن الكلاب وحدها هي التي نمت بسرعة على ما نفق من القطعان نتيجة الجوع والعطش.

بعد هذه المقدمة السريعة حول فلسفة وأسلوب الادارة البريطانية في رسم الحدود في شمال الجزيرة العربية، نعود إلى منطقة الحدود الأردنية-السعودية، وخصوصاً في وادي الجوف ووادي السرحان لنقف على طبيعة الحوار السياسي الذي دار حولها، وكذلك على الصدام

المسلح بين الأطراف المتنازعة بشأنها، والآثار السلبية التي انعكست على البدو فيها، ثم التسوية النهائية التي تم التوصل إليها.

يعتبر وادي السرحان ملتقى الطرق في الصحراء العربية الشمالية، فتوجد به واحات كبيرة أشهرها الجوف وسكاكا، حيث يتمركز معظم السكان، كما أن الوادي يعتبر بحق بوابة الجزيرة العربية نحو الشام. وفي شمال الوادي توجد قريات الملح أو الكاف، وفي أقصى شماله، يقع قصر الأزرق.

ومن القبائل الكبرى التي ترعى وتستقي بالمنطقة قبائل الرولة وعنزة وبني صخر، ويعتبر وادي السرحان اقليماً متماسكاً في قلب الصحراء، لهذا سعت جميع الأطراف المعنية إلى ادخاله بكامله ضمن إطار حدودها السياسية.

وقبل أن نعرض للمشكلات التي دارت حوله، سوف نحاول أن نتتبع تطوره التاريخي والسياسي، فقد أصبح هذا الاقليم، لبعض الفترات، في أيدي آل الرشيد، الذين كانوا يحكمون في حائل، حتى عام ١٩٠٩ م حينما استولى عليه منهم نورى الشعلان (زعيم قبيلة الرولة) مستغلاً ضعف آل الرشيد نتيجة انشغالهم بمواجهة آل سعود، الذين كانوا يسعون منذ بداية القرن نحو استرجاع أملاكهم القديمة التي فقدوها لحساب آل الرشيد.

وفي عام ١٩١٨ م أبدى نورى الشعلان ولاءه للأمير فيصل بن الحسين، ولكن الظروف التي واجهها فيصل في عام ١٩٢٠ م وانتهت بخروجه من دمشق، انعكست على نورى الشعلان، الذي لم يعد يلقى تأييداً ضد آل الرشيد، الذين نجحوا ـ في نفس العام ـ في استرداد الاقليم، ولكن سقوط إمارتهم بالكامل في أيدي عبد العزيز آل سعود في العام التالي مباشرة، هيأ الفرصة لنورى الشعلان كي يُحكم سيطرته على الجوف. وباختصار فإن الاقليم كان يتبادله كل من آل الرشيد ونورى الشعلان خلال الحقبتين الأولى والثانية من هذا القرن.

في هذه الظروف كان الانجليز والفرنسيون يعملون لتثبيت وجودهم في هذه المنطقة باسم الانتداب. ولما كان نورى الشعلان وقبائل الرولة لا تستطيع أن تعيش دون الاعتماد على دمشق، فقد آثر الشعلان أن يوطد علاقاته بالفرنسيين اعتباراً من عام ١٩٢١ م، فنجده يلتقي بالحاكم

العسكري الفرنسي في دمشق، ويقبل منه عرضاً بالمساعدة المالية ولكن تلك العلاقات الطيبة لم تدم طويلاً، بسبب نزاعات قبلية أدت إلى تدمير محطة جوية فرنسية في «القريتين» الواقعة بين دمشق وبالميرا، فأصبح مركز الشعلان حرجاً مع بداية عام ١٩٢٢ م، ولم يكن ذلك بسبب توتر علاقاته مع الفرنسيين فحسب، بل لأنه وجد نفسه محاطاً بزعيم الإمارات (فهد الهزال) من جهة الشرق، وبعبد العزيز آل سعود في جبل شمر من جهة الجنوب(١) .

فلم يجد نوری الشعلان مفراً من أن يتجه نحو الغرب طالباً المساعدة من الأمير عبدالله الذي نجح في فبراير ١٩٢١ م في أن يؤسس لنفسه إمارة في شرق الأردن بمساعدة الانجليز، ولم يكن في امكان الأمير عبدالله ـ بالطبع ـ أن يقدم شيئا للشعلان، وبالتالي فلم يكن هناك مفر من أن يعرض الانجليز خدماتهم عليه تأميناً لسلامة الممر البري. ومن ناحية أخرى فإن من مصلحة الانجليز أن يدوم عدم الوفاق بين الشعلان والفرنسيين، وعليهم ـ إذن ـ ألا يتركوه يلجأ مرة أخرى إليهم، ومن ناحية ثالثة فإن الانجليز كانوا حريصين على استمرار عدم الوفاق بين عبد العزيز آل سعود ونوری الشعلان ضماناً لمنع تسرب النفوذ «السعودي» لوادي السرحان.

للأسباب السابقة مجتمعه رأى البريطانيون ضرورة ايفاد بعثة إلى المنطقة لتقصى الحقائق، وفي ربيع عام ١٩٢٢ م زار سان جون فيلبى (المقيم البريطاني في شرق الأردن وقتئذ) ومعه أحد أفراد أسرة الشعلان (غالب باشا الشعلان) وصحبهما الميجور هولت (مهندس السكك الحديدية بالعراق) زار هؤلاء نوری الشعلان، وأقنعوه بأن يضم أراضي قبيلة الرولة، بما في ذلك الجوف وسكاكا، إلى إمارة شرق الأردن، وفي مقابل ذلك يتولى شرق الأردن حماية الشعلان من أي عدوان(٢) .

من الواضح أن بريطانيا هي التي كانت تحرك الأحداث في وادي السرحان، نظرا لأهمية موقع الوادي لمشروعات الطرق البرية المقترحة في شمال الجزيرة العربية، ويظهر ذلك في مشاركة الميجور هولت في البعثة التي ذهبت لكسب نوری الشعلان إلى جانب شرق الأردن، وخصوصا أن هولت سبق له أن زار المنطقة وأعد دراسة ميدانية عن أهميتها لمشروعات السكك الحديدية والطرق البرية وخطوط أنابيب البترول(٣) .

لم يكن الفرنسيون سعداء لهذا النشاط البريطاني الرامي لضم وادي السرحان بكامله إلى الأردن، لأنهم كانوا يطمعون في ضمه إلى الأراضي الواقعة تحت انتدابهم في سوريا[٤] .

أما عبد العزيز آل سعود فكان يرى رأياً مخالفاً: فالجوف ووادي السرحان، إضافة لكونهما امتداداً طبيعياً لأرض شمال الجزيرة، فهما بوابة قلب الجزيرة العربية إلى سوريا، وأن أي مساس بهذه المنطقة من جانب الفرنسيين أو الانجليز سيضر بقبائل نجد ضرراً بالغاً، لأن هذه القبائل تحتاج بشدة إلى التعامل مع المناطق الحضرية في سوريا، وتعادل أهمية هذا الوادي أهمية وادي الباطن الذي يربط بين العراق ونجد، ولذلك فلا بد ـ في نظر عبد العزيز ـ من تأمين سلامة هاتين البوابتين ضماناً لتأمين قلب الجزيرة العربية اقتصادياً وسياسياً. ومن هنا اصطدمت مصالح بريطانيا في شمال الجزيرة بمصالح عبد العزيز، فبينما تريد الأولى أن تقطع شمال الجزيرة من الغرب إلى الشرق، يريد الثاني أن يقطع نفس المنطقة من الجنوب إلى الشمال.

بنى عبد العزيز مطالبه في وادي السرحان على أسس تاريخية واقتصادية وجغرافية، مؤكداً أنه الوريث الوحيد لما كان يحكمه آل الرشيد في كل المقاطعات التي كانت تتبعهم، بما في ذلك وادي السرحان. ومع أن بريطانيا كانت تدرك وجاهة مطلب عبد العزيز، إلا أنها كانت ترى ضرورة صده بعيداً عن شرق الأردن.

وجرياً على هذه السياسة كان على فيلبي أن يدعم مركز عبدالله في شرق الأردن، وأن يعيد تنظيم قواته لتتمكن من صد أي هجوم يأتي من جنوب الوادي، وكان يؤيده لورانس الذي كان يرى أن الوادي يجب أن يكون بكامله لعبدالله.

ولكن الإخوان باغتوا الانجليز واحتلوا سكاكا والجوف، وشنوا هجمات على خيبر وتيماء والكاف مع قدوم صيف ١٩٢٢ م، فتحرك عبدالله في الاتجاه المضاد واحتل أجزاء من شمال الوادي، ولكنه لم يوفق في منع بعض القبائل من أن تغير ولاءها إلى آل سعود بدلاً من الهاشميين، كما لم يمنع قبائل عتيبة من أن تعبر الوادي شمالاً حتى قصر الأزرق في أقصى شمال الوادي، ومن هناك تمكن الإخوان من الإغارة على عدد من القرى التابعة لبني صخر والواقعة إلى الغرب من سكة حديد الحجاز، حتى أصبحوا على مقربة من عمان، ونجح عبد العزيز في

تأمين موقفه بعقد تحالفات مع القبائل التي دانت له في غرب الصحراء الشامية، وأنهت هذه علاقاتها بنورى الشعلان في خريف نفس العام[٥] .

لم يكن الأمير عبدالله متحمساً لضم الوادي كله لامارته بنفس القدر الذي كانت بريطانيا حريصة على أن تحقق له ذلك. في أكتوبر ١٩٢٢ م كان عبدالله في لندن، ودارت بينه وبين السير جلبرت كلايتون مناقشات حول هذا الموضوع، خرج منها كلايتون بنتيجة مؤداها «أن الأمير عبدالله مستعد لأن يتخلى عن الجوف بشرط أن يُمنح تأكيدات بأن تبقى مقاطعات الكاف والأزرق وبركة ضمن حدود إمارته»[٦] .

هال البريطانيون السرعة الفائقة التي ينتشر بها نفوذ عبد العزيز آل سعود في الجزيرة العربية، وخصوصاً أنهم كانوا حريصين على تضمين وادي السرحان في حدود شرق الأردن، وكان فيلبي على وجه الخصوص يرى أن شرق الأردن إمارة صغيرة ويجب أن يلحق بها أكبر مساحة تستطيع حكومته اضافتها لها، فإن لم تستطع فعليها أن تضمه إلى الحجاز أو إلى فلسطين (كان الحجاز وقتئذ لا يزال تحت حكم الهاشميين)[٧] .

لم تكن تقوية إمارة شرق الأردن لتقف بذاتها كياناً سياسياً مستقلاً أمراً سهلاً، كما لم تكن فكرة ضمها إلى أي من الحجاز أو فلسطين مقبولة لدى جميع الأطراف، ولكن استمرار الجوف في أيدي القوات السعودية كان في نظر الانجليز «خطر داهم». وفي لندن اقترح مندوب شرق الأردن إخلاء الجوف من جانب السعوديين على أن يوضع تحت اشراف نورى الشعلان، ليصبح منطقة عازلة، ولكن كلايتون كان يرى أن الجوف في أيدي الأردن يعد اضعافاً للإمارة لا تقوية لها، نظراً لما يحتاجه الاقليم من امكانيات دفاعية لا تقدر شرق الأردن على التصدي لها[٨] .

لم تكن المشكلة في الواقع ـ هي مشكلة الإدارة البريطانية المسئولة عن نظام الانتداب فحسب، بل كانت قضية عامة شغلت بال لندن لوقت طويل، واحتاج علاجها إلى إعادة ترتيب سياستها في الشرق الأوسط، وبلغة أخرى فإن علاج ما يبدو أنه اقليمية محدودة لا يمكن تحقيقه بعيداً عن تسوية شاملة لمشكلات الحدود الأخرى التي كانت قائمة في ذلك الوقت.

في نوفمبر ١٩٢٣ م وضعت الحكومة البريطانية الخطوط العريضة التالية أمامها:

١ ـ يجب أن يتمتع شرق الأردن بنافذة بحرية على خليج العقبة،

٢ ـ يجب ألا تصل حدود نجد إلى سكة حديد الحجاز،

٣ ـ يجب أن يسترد الحجاز خرمة وتربة.

عندئذ يمكن أن يستبعد وادي السرحان من إمارة شرق الأردن.

في ٨ نوفمبر رأت لندن أن التسوية النهائية يمكن أن تتم على الصورة التالية:

«يجب أن يتخلى عبدالله عن الكاف مقابل العقبة، وأن يتخلى ابن سعود عن الخرمة وتربة مقابل الكاف، وأن يتخلى الحسين عن ادعاءاته في مناطق تقع شمال المدورة مقابل خرمة وتربة» (٩)

بدت هذه السياسة للبريطانيين وكأنها سوف ترضي جميع الأطراف، ولكن هذا الانطباع كان مزيفاً، فقد استمرت حالة التوتر خلال عام ١٩٢٣ م، واثبتت معاهدة المحمرة وبروتوكول العقير فشلها في علاج قضايا مماثلة، فقد كانت مثل هذه التسويات نمطا جديدا غير مألوف للبدو، وبالتالي فهم غير معنيين بها، لأن المعاهدات تعنى الحكام والساسة دون غيرهم، ولهذا فلا نعجب أن نرى الإخوان يواصلون هجماتهم شمالاً وغرباً، سعياً وراء تثبيت مركزهم في هذه المناطق عن طريق جمع الزكاة من القبائل.

في هذه الظروف دعت بريطانيا إلى عقد مؤتمر الكويت ليعالج مشاكل الحدود بين نجد وكل من العراق وشرق الأردن والحجاز، ولم يمض المؤتمر ـ الذي عقد في آخر عام ١٩٢٣ م وبداية عام ١٩٢٤ م ـ بغير مشاكل، منها على سبيل المثال اصرار الهاشميين على إرجاع جبل شمر إلى آل الرشيد، وهو مطلب مستحيل، وفشل المؤتمر في حل قضايا الحدود، وبقيت مسألة وادي السرحان معلقة، وحذر فيلبى من مأساة ستلحق بالسياسة البريطانية إن هي تركت الأمور على ما هي عليه(١٠).

وتحرك عبد العزيز آل سعود بسرعة بعد مؤتمر الكويت، وفتح الحجاز وأنهى حكم

الهاشميين هناك، ووقفت انجلترا مكتوفة الأيدي، تراجع سياستها مراجعة شاملة. ومع أنها أعلنت الحياد فيما يتعلق بحرب الحجاز، إلا أنها و قفت على أهبة الاستعداد لصد أي هجوم من جانب الإخوان على وادي السرحان، وكلفت سلاح الجو الملكي البريطاني بالتصدي لهذه المهمة.

زاد من تعقيد الأمور أمام بريطانيا اتخاذ الشريف حسين من العقبة منفى اختبارياً، فقد كان الإخوان يرونه وراء بعض مشكلات الحدود المتعلقة بهم ويرون أن إقامته على أطراف حدودهم يعني ـ في تقديرهم ـ استمراره في القيام بأعمال عدوانية ضدهم، وساور القلق بريطانيا بسبب موقف الإخوان، وازداد قلقها حينما أعلن عبد العزيز آل سعود عن إرسال قواته في اتجاه العقبة نظراً لبقاء الشريف حسين فيها[11] .

قررت الحكومة البريطانية التحرك بسرعة في اتجاهين مختلفين، الأول نقل الشريف حسين من العقبة إلى قبرص لوقف التهديد السعودي، والثاني البدء في إجراء مفاوضات مع عبد العزيز آل سعود حول قضايا الحدود النجدية ـ الأردنية[12].

فقد ظهرت مخاوف في لندن مؤداها أن تسوية الحدود النجدية ـ الأردنية صارت مهمة وعاجلة، وأنها يجب أن تتم قبل أن يستسلم باقي الحجاز لعبد العزيز، فقد يفكر عبد العزيز في تسوية الحدود الشمالية عن طريق السيف، ويضع انجلترا في موضع حرج[13] .

كانت النتيجة تحولاً كاملاً في سياسة بريطانيا تجاه عبد العزيز، «فلم يعد هو ذلك الحاكم الصغير الشأن الذي يقيم في قلب الجزيرة العربية ولكنه صار ملك المستقبل لمعظم أركانها».

لهذا تقرر أن تبعث لندن بالسير جلبرت كلايتون ليتفاوض مع عبد العزيز حول حدود نجد الشمالية قبل أن ينتهي من عملية فتح الحجاز.

بدأت المفاوضات الأنجلو ـ سعودية في بحرا في ١١ اكتوبر، واستمرت لمدة ثلاثة اسابيع، ووضعت بريطانيا مسألة الحدود النجدية ـ الأردنية على رأس جدول الأعمال كسباً للوقت، الذي قد يخدم عبد العزيز، ويمكنه من تحويل قواته المنتصره في حرب الحجاز إلى وادي

السرحان فيشطر الامتداد المتصل بين مناطق الانتداب، وربما يتمكن من اقامة علاقات مباشرة مع سوريا (١٤) .

كانت وجهة النظر البريطانية مبنية على أساس شطر الوادي إلى قسمين، القسم الشمالي بما فيه الكاف ويعطى لشرق الأردن، أما القسم الجنوبي فيعطى لنجد. ولكن ذلك يعتبر تحولاً في موقف بريطانيا لغير صالح نجد، فقد سبق لبريطانيا أن عرضت الكاف على عبد العزيز في نوفمبر ١٩٢٣ م ضمن تسوية شاملة لمشاكل الحدود. ويرجع ذلك التحول في موقف انجلترا إلى زيارتين قام بهما جورج انطونيوس إلى وادي السرحان قبل أن يبدأ كلايتون مهمته. ونصح انطونيوس لندن بأن تبقى على شمال الوادي لشرق الأردن. وعلل اقتراحه بمجموعة من الأسباب: فمن الناحية الاستراتيجية يمكن استخدام شمال الوادي في الدفاع عن شرق الأردن، وأيده في ذلك سلاح الجو البريطاني. ومن الناحية الاقتصادية فإن الوادي هو نقطة الرعي ومصدر المياه لقبيلتى الرولة وبني صخر، اللتين يجب أن تكونا من قبائل شرق الأردن في تقديره. أما من الناحية السياسية فيرى انطونيوس أن الرولة وبني صخر لم تتأثرا بعد بالدعوة (الوهابية) ويجب أن يبقيا كذلك. ومن الناحية التاريخية ـ فبصرف النظر عن تبعية الوادي لآل الرشيد في مراحل سابقة، بنى البريطانيون موقفهم الان على أساس أن نورى الشعلان سبق السعوديين إلى الوادي (١٥) .

وتتلخص وجهة نظر عبد العزيز في حرصه على تحطيم ذلك الاتصال البري الذي يربط بين العراق وشرق الأردن، لأنه يمكّن اثنان من أعدائه من إحكام السيطرة على حدوده الشمالية وحرمانه من الاتصال مباشرة بسوريا، وهذا يهدم حقوق نجد التاريخية في هذه المنطقة، وهي الحقوق التي دفعت بريطانيا لأن تعرض عليه في عام ١٩٢٣ م كل الاقليم شمالاً ـ حتى الكاف، لأن «الكاف والمناطق المحيطة بها جزء لا يتجزأ من الوادي، وعامل أساسي في اقتصادياته، ولا يجب أن نهمل هذه الحقائق لمجرد التفكير في مسألة المواصلات وبعض المصالح الأخرى» (١٦) .

كانت بريطانيا تدرك أهمية الكاف بالنسبة لعبد العزيز، وكانت تنوي الاعتراف له بها غير أنها آثرت أن تستخدمها ورقة قوية للتفاوض معه (١٧) . ولكن عبد العزيز ـ الذي لم يكن يعرف حقيقة موقف بريطانيا ـ دافع دفاعاً مستميتاً عن حقوقه في الإقليم وأبدى أسباباً وجيهة صاغها

في عبارات متزنة، حتى أن كلايتون لم يستطع أن يخفي إعجابه بذلك الرجل «الذي يعمل جاهداً بحماس لاسترداد عظمة أسرته وتوسيع بلاده، مما سيضعه وجهاً لوجه مع العالم الخارجي، وسيجعله في حاجة إلى دولة كبرى تقف بجانبه... ولقد عبر جلالته عن رغبة قوية في التعاون والصداقة مع بريطانيا»(١٨) .

كان من المناسب لعبد العزيز أن يصادق بريطانيا دون غيرها، فهي الدولة الكبرى الوحيدة الموجودة حوله في كل مكان: في الهند والخليج، وعدن، والبحر الأحمر ومصر والسودان، وفلسطين وشرق الأردن والعراق. وفي نفس الوقت كان من الضروري لبريطانيا أن تؤمن وجودها على أطراف الجزيرة العربية عن طريق تفادي عوامل الصدام معه.

لكل ما سبق كان اعتراف انجلترا لعبد العزيز بالسيطرة على وادي السرحان حتى الكاف مسألة وقت وليست مسألة مبدأ، اعترف كلايتون فعلاً لعبد العزيز بأحقيته في الحصول على الكاف، وفوق ذلك وافق على مطلبه بضرورة تسهيل انتقال قوافل نجد التجارية من سوريا وإليها عبر شرق الأردن في حماية بريطانيا، وقد تُص صراحة على كل ذلك في تسوية شاملة عرفت باسم اتفاق حدا، الموقع في ٢ نوفمبر ١٩٢٥ م.

استطاع كل من عبد العزيز وانجلترا أن يحققا أهدافها الأصلية. فقد ضمنت انجلترا ـ الامتداد العراقي الأردني، كما ضمن عبد العزيز وصول قوافله التجارية إلى الشام، وفوق ذلك ملك كل وادي السرحان حتى الكاف، فيما عدا مجموعة الوديان الصغيرة الواقعة إلى الغرب منه.

وبهذا الترتيب فإن قبائل الرولة أصبحت تخضع لحكم عبد العزيز المباشر. ونصت المعاهدة أيضا على منع تحصين أطراف الوادي من الجانبين، وأن يمنع الإخوان من مهاجمة شرق الأردن، مقابل أن يمتنع الانجليز عن تحصين قصر الأزرق في أقصى شمال الوادي. وبذلك أصبح عبور الوادي عند خط الحدود مسألة ممنوعة قانوناً. ولكنها في الواقع كانت عملية صعبة أو مستحيلة، ذلك أن القوانين المكتوبة والمعاهدات لا تنطبق عادة على القبائل الرحل التي تعتمد على قوانين الطبيعة.

ومن هنا واجه عبد العزيز نوعاً جديداً من المشاكل، تتعلق ـ بالدرجة الأولى ـ بعملية ادخال مفاهيم جديدة على عقول القبائل، تتناسب وطبيعة الدولة ذات الحدود القومية، لذلك فلا يمكن تفسير غارة الإخوان على قصر الأزرق في يناير ١٩٢٦ م ـ أي بعد حوالي ثلاثة شهور من اتفاق حدا ـ إلا من خلال هذا الاطار الذي اصطدمت فيه أفكار ووسائل الحضارة الحديثة بالأفكار والوسائل التقليدية.

NOTES

1. Toynbee, **Survey 1925**,p. 337-9.
2. For more about al-Jauf see : Philby, 'Jauf and the North Arabian Desert', **Geographical Journal,** I xii (1923) pp. 241-59 ; Philby, 'Transjordan', **Journal of the Central Asian Society,** xi (1924) pp. 296-312; Holt, 'The Future of the Northern Arabian Desert', **Geographical Journal,** lxii (1923), pp. 259-71.
3. Holt, Major A.L., 'The Future of the North Arabian Desert : **Geographical Journal,** 62 (1923), pp. 259-71.
4. Monroe, E., **Philby of Arabia,** London 1973, pp. 120-1.
5. Philby, **Saudi Arabia,** p. 283 ; Helms, C., **The Cohesion of Saudi Arabia,** London 1981, p. 213.
6. Clayton to M.E.D., 22 Oct. 1922. Clayton Papers, Durham Univ.
7. See : Philby, 'Transjordan' ; Points for discussions with Amir 'Abd-Allah and Philby (Clayton Papers), 471/3.
8. Clayton to M.E. Dept. (C.O.) 28 Nov. 1922, (Clayton Papers) 471/3.
9. C. O. to the Resident (Bushire) 8 Nov. 1923 (Clayton Papers) 471/2.
10. Philby, 'The Triumph of the Wahhabis'. For more about the Kuwait Conference see a complete file in Air 5/332.
11. Ibn Saud to the British Agent (Jeddah) 14 May, 1925, (Clayton Papers) 471/5.
12. CAB 23/50, 27 (25) 27 May 1925; Young to Clayton, 31 July 1925 (Clayton Papers) 471/6. This invitation was repeated to Clayton several times.
13. Toynbee, **Survey 1925,** p. 343.
14. Report by Sir Gilbert Clayton on his mission to negotiate certain agreements with the Sultan of Nejd, and instructions issued to him in regard to his mission, P.R.O., F.O. 371/11473 (A copy of which is traced in the Sudan Archive, Clayton Papers, 471/7, School of Oriental Studies, Durham University), (Thereafter : 'Clayton Report'); C. O. to Clayton, 10 Sept. 1925, Appendix 'Clayton Report'.
15. C.H.F. Cox to Antonius, 9 Sept, 1925, Annex 3 'Clayton Report' ; Memo by Antonious on the eastern frontier of Transjordan, Annex, 3 'Clayton Report.'
16. Record of Proceedings, 3rd meeting, 'Clayton Report.'
17. Clayton to C.O. 25 Nov. 1925, 'Clayton Report'.
18. Record of Proceedings, 3rd meeting, 'Clayton Report'.

●●●●



تمهيد

من الثابت تاريخيا أن الارتباط البشري والاقتصادي والحضاري بين مصر وشبه الجزيرة العربية، كان قائماً منذ أقدم العصور، وقد ازداد هذا الارتباط، قوة واندماجا بالفتح الإسلامي في مصر عام ٢١ م، ووفود الهجرات العربية إليها، واستقرارها على أرض مصر، وتعريب مصر، واندماجها في كيان الأمة العربية الإسلامية، وقيامها بدور فعال ومؤثر في التاريخ العربي الإسلامي، منذ تلك الفترة وحتى يومنا هذا.

أصبحت مدن مصر وقراها منذ العصر الإسلامي الأول، ميداناً مفتوحاً لأبناء الجزيرة العربية يؤمونها، ويمارسون فيها أنشطتهم الاقتصادية، ويستقرون فيها، دون أن يكون هناك أي قيد على تحركاتهم، أو استقرارهم، أو ممارستهم لأنشطتهم، بحكم أن مصر أصبحت جزءاً من الأمة العربية الإسلامية، بل وكانت القاهرة في فترات من التاريخ الإسلامي، وحتى نهاية العصر المملوكي ٩٢٣ م/١٥١٧ م، عاصمة للدولة التي لها السلطان على مصر ومعظم بلاد شبه الجزيرة العربية، وأصبح للأوقاف الموقوفة على الحرمين في مصر دور كبير في انعاش الحياة الاقتصادية في الحجاز، كما كان لهذه الأوقاف دور كبير في تقوية الروابط بين مصر والحجاز[1]

كذلك أمَّ أبناء مصر من المسلمين بلدان شبه الجزيرة العربية، إما بقصد أداء فريضة الحج واستقرار بعضهم في المدن المقدسة، وإما بقصد التجارة وممارسة الأنشطة الاقتصادية الأخرى، والاستقرار في مدن وموانئ هذه البلدان، والاندماج اجتماعياً في مجتمعات هذه المدن والموانئ[٢] .

ودراسة موضوع العلاقات بين مصر وبلدان شبه الجزيرة العربية في مختلف الفترات التاريخية منذ دخول مصر في الإسلام وحتى وقتنا هذا، يحتاج إلى فريق من الباحثين، يعكف على الحوليات الموسوعية التي كتبها السابقون، ليحلل هذه العلاقات من جوانبها المختلفة، لتكون بمثابة صفحة جديدة في إعادة كتابة تاريخنا العربي الإسلامي، وقد قام بعض الباحثين فعلاً ببعض الدراسات الجادة التي سبقت الإشارة إليها، حول هذا الموضوع، ولكن لا يزال في المجال متسع كبير.

وموضوع الدراسة التي نبدأها بالحلقة الأولى، يرتبط بالفترة التاريخية التي عرفت في تاريخنا العربي بالعصر العثماني، والتي تمتد من مطلع القرن العاشر الهجري إلى القرن الرابع عشر الهجري، أي الفترة الممتدة من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر الميلادي، والتي تبدأ على وجه التحديد بعام ٩٢٣ م/١٥١٧ م، أي منذ دخول السلطان سليم مصر وإنهاء كيان الدولة المملوكية وفرض السلطان العثماني على بلاد الشام ومصر والحجاز، ثم اليمن والعراق ومنطقة الخليج بعد ذلك.

وستعتمد هذه الدراسة أساساً على مصدر أهمله الباحثون، هو وثائق المحاكم الشرعية، التي كانت تقوم في ذلك العصر بعمل الكثير من الوزارات التي يشملها التنظيم الحديث للدولة، فقد كانت تقوم بعمل وزارات العدل، والداخلية والمالية والزراعية والخارجية، وكل ما يتعلق بالمعاملات بين أبناء المجتمع فيا بينهم، أو فيا بين أبناء المجتمع والإدارة، كل ذلك كان يسجل أمام قاضي الشرع الذى تقع هذه المعاملات في دائرة اختصاص محكمته.

وخلال بحثي في هذه الوثائق، الذي يزيد على العشرين عاماً، ومعاشرتي اليومية لسجلات هذه المحاكم. سواء المركزية منها والتي كانت قائمة في أحياء القاهرة، أو سجلات محاكم الأقاليم منها، والتي كانت قائمة في المدن المصرية المختلفة[٣] ، عثرت على كَمٍّ ضخم يتعلق بأبناء بلدان الجزيرة العربية: الحجاز، اليمن، حضرموت، عمان، نجد، بل والعراق، تناولت حياتهم

الاجتماعية، والأنشطة الاقتصادية المختلفة، التي كانوا يمارسونها في القاهرة والمدن المصرية المختلفة، والدور الذي لعبوه في بنية الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والادارية، في مصر في ذلك العصر[٤] ، وقد شغلت بهذا الموضوع فترة طويلة من الزمن، وسوف أعالج من خلال هذه الوثائق هذه الموضوعات مع عدم إهمال الإشارات التي وردت في المصادر المعاصرة والدراسات الحديثة، اتباعاً للمنهج العلمي والأمانة التاريخية، ونبدأ هذه الدراسة عن «الجالية الحجازية في مصر في القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي».

ولكن الدراسة توجب باديء ذي بدء الإشارة الموجزة عن المسالك البرية والبحرية التي كانت تربط مصر بالجزيرة العربية في ذلك العصر.

أولا: المسالك البرية:

إن اتصال مصر ببلدان شبه الجزيرة العربية، كان يتم منذ أقدم العصور، براً وبحراً، وقد أصبحت لمسالك هذا الاتصال شهرة، منذ الفتح الإسلامي، وبخاصة مع الحجاز، حيث الأماكن الإسلامية المقدسة، وقد عرف المسلك البري تاريخياً منذ تلك الفترة باسم «طريق الحاج»، أو «الدرب المصري»، وقدكان يسلك هذا الطريق الحجاج والتجار، حيث وفرت في محطاته، بعض وسائل الراحة الضرورية لقافلة الحاج وللقوافل التجارية، وأهمها الماء اللازم لتزويد القوافل به، كما أنه وجد بكثير من هذه المحطات الأسواق التي يقوم الحجاج والتجار فيها ببيع السلع التي يحملونها معهم[٥] ، ويشترون في طريق عودتهم السلع المختلفة التي يتاجرون بها في أسواق القاهرة والإسكندرية والمدن المصرية الأخرى. وكذلك كان يفعل الحجاج والتجار المغاربة الذين كانوا يشكلون جزءاً من قافلة الحاج المصري، وكذلك حجاج بلاد التكرور والسودان الغربي[٦] .

وقد كان هذا الطريق يبدأ من «بركة الحاج»[٧] ظاهر القاهرة ثم عجرود[٨] ثم يتحرك الركب إلى «السويس»، ثم يتجه إلى «نخل» بسيناء ثم يتحول إلى «العقبة»[٩] ثم تظل القافلة تنتقل من محطة إلى أخرى من المحطات، التي رصدتها لنا المصادر التي تحدثت عن قوافل الحاج ومن أشهرها عند العقبة: حقل، مدين، عيون القصب، المويلحة، الأزلم[١٠] ، اكرى، الحوراء، نبطة، ينبع[١١] ، بدر، رابغ[١٢] ، خليص[١٣] ، عسفان[١٤] ، بطن مر، مكة المكرمة. ثم يسلكون بعد ذلك الطريق الداخلي الذي يربط مكة المكرمة بالمدينة المنورة، وقد

ظل هذا المسلك البري هو الطريق الرئيسي الذي يسلكه الحجاج والتجار، المصريون والمغاربة والأفريقيون. وهو نفس الطريق الذي يسلكه أبناء شبه الجزيرة العربية في اتجاههم نحو مصر وبلاد المغرب وإفريقيا الغربية.

ثانيا: المسالك البحرية:

كانت المسالك البحرية التي تربط مصر ببلدان شبه الجزيرة العربية، ذات أهمية كبيرة منذ بداية العصر الإسلامي، وكانت هذه المسالك عبارة عن طريقين يؤمها الحجاج والتجار هما:

أولاً: طريق يبدأ من القاهرة عن طريق النيل أو البر، حتى مدينة قوص بصعيد مصر، ثم يقطعون الصحراء على ظهور الجمال إلى ميناء «عيذاب»[١٥] على البحر الأحمر، أو إلى ميناء «القصير»[١٦]، بعد أن تضاءلت أهمية «عيذاب» عندما هجرها الحجاج والتجار، نتيجة لمغالات أهل «عيذاب» في أخذ الأجور من الحجاج والتجار. فازدادت أهمية القصير، وقلت أهمية «عيذاب» ومن «عيذاب» أولاً، ثم «القصير» كانت «الفلايك» تنقل الحجاج والتجار إلى مواني «جدة»، أو المخا، أو الحديدة، حسب الوجهة التي يريدونها.

ثالثاً: طريق القاهرة ـ السويس ـ جدة، أو المواني الأخرى:

وتؤكد المصادر المعاصرة الأهمية التي اكتسبها هذا الطريق منذ مطلع العصر الحديث، بل ومنذ العصر المملوكي، فابن إياس يذكر لنا كثيراً من النصوص التي تؤكد ازدياد أهمية هذا الطريق عند حديثه عن سفر التجار والحجاج، ونقل العساكر، إلى الجزيرة العربية، ويذكر أنهم «يتجهون إلى السويس، وينزلون من هناك إلى البحر الملح، حتى يصلون إلى جدة» كذلك أكدت لنا هذه الحقيقة كتب الرحلات التي سبقت الإشارة إليها، وسجلات المحاكم الشرعية، التي تسجل أنه أصبح للتجار وكلاء ببندر السويس[١٧]. كما سنرى فيما بعد.

الحجازيون في مصر:

استمرت هجرة القبائل الحجازية إلى مصر، منذ الفتح الإسلامي. وحتى القرن الثالث عشر الهجري. القرن التاسع عشر الميلادي، واستقرت بعض فروع هذه القبائل في ريف مصر، وكونت تجمعات سكنية. صارت تشكل نجوعاً وقرى. تعرف بأسماء هذه القبائل، ومن أشهر

هذه القبائل التي استقرت فروعها، حرب، سليم، جهينة[18] ، وقد استقر معظم هذه الفروع في صعيد مصر، في محافظات، المنيا، أسيوط، وسوهاج. أما في الوجه البحري فقد استقرت بعض الفروع من القبائل الحجازية في قرى محافظات الشرقية والغربية والقليوبية. هذا فضلاً عن بعض الفروع التي فضلت التجوال والترحال من شمال البلاد إلى أقصى الجنوب، وقد عرفت هذه الفروع المتجولة في ريف مصر باسم «عرب الخيش» لاستعمالهم في سكناهم خياماً من الخيش، المصنوعة من صوف الأغنام، وقد لعب عربان الحجاز في ريف مصر دوراً ذا شقين، شق ايجابي، وشق سلبي[19] ، ليس هنا مجال معالجته، حيث أن الدراسة تركز اهتمامها على الجالية الحجازية في المدن المصرية والأنشطة التي مارستها.

إن سجلات المحاكم الشرعية المركزية منها، وسجلات محاكم المدن الإقليمية، تؤكد وجود جالية حجازية ضخمة قطنت المدن المصرية، وابن إياس المصدر المعاصر للسنوات الأولى من الحكم العثماني يذكر في أحداث ٩٢٣ هـ/١٥١٧ م، سنة دخول السلطان سليم ما يفيد وجود جالية حجازية كبيرة كانت تقيم بالقاهرة[20] ، وقد مارست هذه الجالية الأنشطة التالية:

أولاً: النشاط التجاري والمالي:

شهدت السوق المصرية منذ مطلع القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي، فترة من الكساد نتيجة لاكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح ١٤٩٨ م، ومحاصرة البرتغاليين للسواحل الإسلامية، واستمر هذا الكساد السنوات الأولى من الحكم العثماني، ولكن بعد صدور قانون نامة مصر ٩٣١هـ/١٥٢٥ م. عاد للسوق المصرية استقرارها، وأخذت تستعيد مكانتها، كمحور للنشاط التجاري بين بلاد الشرق وأوروبا وأفريقيا[21] . وهنا بدأ يظهر دور الجالية الحجازية في المجال التجاري والمالي، كما تسجله وثائق المحاكم الشرعية، فترصد لنا تواجد الحجازيين، وممارستهم لهذه الأنشطة في أسواق القاهرة والمدن المصرية المختلفة، وتذكر أن عجلان بن عمار بن حسن الحجازي، الحازمي. كان يعمل تاجرا بسوق أمير الجيوش[22] ، وكذلك كان يعمل بهذه السوق كل من، عودة بن حسين بن سليم الحجازي السالمي. ومبارك ابن طرفة الحجازي البجيوى، من عربان حرب الينبعى، والحاج حمدان بن الحاج خضر بن خليفة الحجازي البجيوى السالمي من عربان حرب الينبعى[23] . وكذلك كان سليمان بن حسان ابن نصر السالمي الحجازي الينبعى التاجر السفار[24] ، أي الذي يعمل بتجارة النحاس. كما

عمل بعضهم بالمتاجرة في العطور، وتذكر أنّ «حسين بن علي بن جميل الينبعي الحجازي، العطار بسوق الفحامين[٢٥] بالقاهرة المحروسة»[٢٦] وقد اشتغلوا بالمتاجرة في مختلف السلع التي كانت تتداول بالأسواق المصرية، والوثائق تذكر لنا أنهم مارسوا هذه الأعمال التجارية في مدن المنصورة والإسكندرية ورشيد ودمياط[٢٧] . أما أهم الأعمال المالية التي اشتغلوا بها فهي: الصيرفة، وهذا يدل على أن بعض أفراد هذه الجالية كان لديه رأس مال ضخم كان يعمل على استثماره في الصيرفة، وقد أكد لنا هذه الحقيقة ابن إياس المعاصر لبداية الفترة حيث ذكر أن هناك صيارفة حجازيين[٢٨] ثم جاءت وثائق المحاكم الشرعية لتؤكد حقيقة اشتغال الحجازيين بهذا العمل المالي؟ فقد ادعى السيد الشريف مشعل بن السيد الشريف أحمد بن السيد الشريف راجح الابراهيمي، وهو وصي شرعي من قبل الشرع الشريف على أتباع المرحوم السيد الشريف إسماعيل بن الشريف يحيي بن الشريف محمد الحجازي الحسني الينبعي، علي بريك تريل الله بن حسن الحجازي الينبعي، الصيرفي بسوق بين القصرين[٢٩] بأنه تسلم من السيد الشريف إسماعيل المتوفي المذكور، في حالة حيوية، من الماورد البلدي خمسون رطلاً، ضمن دست نحاس، وأزرق مناصفة، محبوك، ونصفى سوستة خمسين، ذرعها عشرون ذراعاً، وحلق خمسين محبوك الطرفين، ومطالبته بذلك، فسئل سؤاله عن ذلك، فأجاب بالاعتراف في ذلك جميعه، فأمر الحاكم الموحى إليه، بدفع ذلك للوصي المذكور» فسلمه بعضها ودفع ثمن الماورد والدست، وأبرأ ذمته مما عليه[٣٠] . وقد كان المرحوم السيد الشريف إسماعيل الحسني، يشتغل بالصيرفة، بخط الشوايين[٣١] تجاه سوق الغزل[٣٢]. بالقاهرة المحروسة، كذلك كان الحاج مبارك بن ابراهيم بن بارك. الحجازي الينبعي بعمل بنفس المهنة، مهنة الصيرفة، ويقرض من أمواله من يريد الاقتراض طبقاً للنظام المالي الذي كان قائما. فقد أقرض الحاج أبو الخير بن محمد بن عبدالله «المدولب في الغلال بساحل بولاق: مبلغاً من المال قدره سبعة وثلاثونَ دينارا، قسطها له بالاتفاق فيما بينهم أمام قاضي الشرع على مدتين[٣٣].

كما اشتغل بعض الحجازيين بعمل آخر مرتبط بالأعمال المالية والتجارية وهو «السمسرة»؛ فنجد مثلاً أن «حمدان بن مرشد بن حميدان، الحجازي الصفراوي. السمسار بالصاغة»[٣٤] والوثائق التي لدينا بها الآلاف من الأمثلة على الاشتغال بهذه المهن في القاهرة والمنصورة والإسكندرية ورشيد ودمياط وغيرها من المدن التجارية ومدن الثغور. والآن نلقي نظرة على مجال آخر استثمر فيه الحجازيون أموالهم، ونقصد به امتلاك العقارات.

ثانيا: امتلاك العقارات:

تثبت الوثائق من خلال عقود البيع والشراء والاسقاط، دفاتر التركات أن كثيراً من أبناء الجالية الحجازية، أصبحوا يمتلكون العقارات في المدن المصرية وخارجها بل وعملوا على استثمارها ايجاراً وسكناً، وزراعة إذا كانت من الأراضي التي تزرع وأصبح لهم حق الانتفاع كيفما شاءوا، على حد تعبير الوثائق ذاتها فنجد أن حسين بن علي بن جميل الينبعي الحجازي. العطار بسوق الفحامين بالقاهرة المحروسة يشتري من منصور وعلي ولدا الحاج محمد بن الحاج حسن من أهل بركة الحاج، ثلث جنينة بالجهة الشرقية، والتي يتخلل أرضها أنشاب البلح الحياني الودى، وبها بئري ماء، وكذلك قطعة الأرض الكاينة بالجنينة المذكورة، شركة موسى وزقزوق، بما فيها من المنافع والمرافق والحقوق، المحصور ذلك بحدود أربعة معلومة كل من الطرفين البائع والمشتري[٣٥] ، هذا فضلاً عن امتلاكهم للحوانيت. والدور في أحياء القاهرة والمدن المصرية الأخرى، وأهمها الأحياء التي تركزت فيها عقارات الحجازيين بالقاهرة، خط الفحامين والصاغة وقناطر السباع (السيدة زينب)، وبولاق القاهرة، وبين القصرين والدرب الأحمر والغورية وطولون. كما أصبح لبعضهم الوكالات التجارية التي تسمى بأسمائهم[٣٦] .

ودفاتر الزكات كثيرا ما ترصد لنا وثائق صادرة من قضاة «مكة المكرمة» و «المدينة المنورة» و «جدة العامرة»، تفيد حق حاملي الوثائق في شركات المتوفي العقارية وغيرها، وكانت المحاكم الشرعية المصرية بعد التثبت من صحتها تعتمدها، وتأمر أمين بيت المال، بصرف مستحقاتهم لهم[٣٧] .

ثالثا: الحجازيون والحياة الاجتماعية:

إن النتيجة المنطقية لاستقرار الكثير من أبناء الحجاز في مصر، ومشاركتهم في أنشطة الحياة الاقتصادية فيها واختلاطهم بأبناء المجتمع المصري، وبالجاليات العربية الأخرى، التي استقرت في مصر من مغاربة وشوام وعراقيين ويمنيين، فضلاً عن الجاليات غير العربية من إيرانيين وهنود وأفريقيين، فإن النتيجة المنطقية لذلك أن تندمج الجالية الحجازية في بوتقة هذا المجتمع تتزاوج منه وتزاوجه، وتندمج في عاداته وتقاليده تتأثر به وتؤثر فيه بالقدر الذي يتاح لها، وهذا ما حدث فعلاً، فيوجد بين هذه الوثائق كمّ ضخم من عقود الزواج بين حجازيين ومصريات

ومغربيات وشوام وأفريقيات، وكذلك عقود الطلاق والإبراء، كما توجد عقود زواج بزواج مصريين ومغاربة وشوام، بحجازيات، وهذا يدل على الاندماج الاجتماعي بين الجالية الحجازية وغيرها من فئات المجتمع المصري، وعلى سبيل المثال فإن السيد محمد بن السيد أحمد بن السيد نورالدين علي الحسيني الحنفي، المدرس بالحرمين الشريفين، يصدق مخطوبته الحرمة ستيته المرأة ابنة محمد بن قاسم، صداقاً، قدره من الذهب السلطاني الجديد، معاملة تاريخه بالديار لمصرية، عشرون ديناراً، ويقر لها في عقد النكاح بشروط اشترطتها عليه، كي تضمن استقرار حياتها معه(٣٨) . وهكذا.

وقد تميزت العلاقات الاجتماعية بين أبناء الجالية الحجازية في مصر بالترابط القوي، ففي حالة وفاة أحدهم، فإن أفراد الجالية يعملون على حماية أيتامه إذا كانوا قُصَّراً ويطالبون لهم بحقوقهم من المدينين، أو تسوية ديونهم، فمثلاً نجد أن أحمد بن علي بن ابراهيم الصفراوي من الجديدة(٣٩) ، طلب من علي بن شامي بن عطية الحجازي الصفراوي من الجديدة كذلك، الوصي الشرعي على ولد عمه محمد القاصر ابن يوسف بن عيسى بن ابراهيم الحجازي من الجديدة، حول دين علي المتوفي، وطالب بأخذه من تركته، فقام بعد إقامة البينة بدفع المطلوب منه وسوى أمور اليتيم وحساباته وحافظ له على حقوقه(٤٠) ، والأمثلة على ذلك عديدة مجالها دراسة مستفيضة.

رابعاً: تقويم:

من العرض السابق الموجز، لبعض جوانب الأنشطة التي كان يمارسها الحجازيون في المدن المصرية نستطيع أن نؤكد بما لا يدع مجالاً للشك، أن الجالية الحجازية لعبت دوراً كبيراً ومؤثراً في الحياتين الاقتصادية والاجتماعية، خلال القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي، ومما لدينا من الوثائق يتضح أن هذا الدور قد ازداد ضخامة خلال القرون الثلاثة التالية وامتد إلى أنشطة أخرى شملت معظم مناحي الحياة المصرية في الريف والمدينة، بل قد أصبح لهم دورهم في بنية الحياة الإدارية في مصر، ودراسة هذه النصوص الشرعية تحتاج إلى عين بصيرة، فربما الوثيقة الواحدة يستطيع الباحث أن يستفيد منها في دراسة الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعمرانية حيث أن هذه الوثائق تمتاز بتسجيل تفصيل الموضوع وتفريعاته، فضلاً عن صدقها فهي لا تعرف الزيف والتضليل مثل الوثائق السياسية، وهي تخدم دراسة التاريخ

الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والحضاري لكل من مصر والجزيرة العربية. ولعل في النصوص التالية التي ننشرها كنماذج للتدليل على ما ذكرنا خير دليل.

(١) **مصدر الوثيقة:** أرشيف الشهر العقاري بالقاهرة، محكمة القسمة العربية، سجل (١)، ص ٣٢، مادة (٥٢)

تاريخها: ٢٨ ربيع أول ٩٧٠ هـ/٢٥ نوفمبر ١٥٦٢ م.

«النص»:

«بين يدي سيدنا، ومولانا القسام، ثبت لدى سيدنا، ومولانا الحاكم الحنفي، القسام الشعري، بالديار المصرية، بشهادة الحاج عجلان بن عمار بن حسن الحجازي الحازمي، التاجر بسوق أمير الجيوش، والمكرم عودة بن حسين بن سليم الحجازي السالمي، معرفة مبارك بن طرفه الحجازي البجيوي، من عربان حرب، الينبعي المعرفة الشرعية، وانه وكل، وأقام، وأناب، مقام نفسه، الحاج حمدان ابن الحاج خضر بن خليفه، الحجازي البجيوي السالمي، من عربان حرب، الينبعي، في الدعوى له، وعليه، وفي المطالبة بديونه، بأسرها، قبل من كانت، وحيث يكون، وفي استخلاص ذلك، وقبضه، وفي الدعوى بذلك، والملازمة والاسراح، وفي الحبس، والرسم، وفي التوصل إلى ذلك، بكل طريق ممكن شرعي، وفي الاشهاد بذلك، وفي البيع والشرى، والأخذ والعطا، وفي الشهادة بذلك، على الرسم المعتاد، وفي مجالس الحكام، وغيرها، وكالة شرعية مطلقة، مفوضة، خلا الصلح والابرى، وقبل ذلك الحاج، حمدان المذكور أعلاه، القبول الشرعي، ثبوتاً صحيحاً شرعياً، بشهادة من سمى أعلاه، وأشهد على نفسه الكريمة بذلك، وبه شهد».

«شهود الحال».

(٢) **مصدر الوثيقة:**

أرشيف الشهر العقاري بالقاهرة، محكمة القسمة العربية، سجل (١)، ص ٣٦، مادة (٦١).

تاريخها:

٣ ربيع أخر ٩٧٠ هـ/٣٠ نوفمبر ١٥٦٢ م.

«النص»:

«**بين يدي القسام، ادعى الحاج قباله بن أحمد بن مفرح الحجازي، الحسني على السيد الشريف يوسف بن السيد الشريف علي بن السيد الشريف نصير، الحجازي الحسني الينبعي، الوصي الشرعي، علي عامر، القاصر، هم خلف الله بن مقبل الحجازي في ذمة المرحوم السيد الشريف نصير المتوفي المذكور، ما جملته من الذهب السلطاني الجديد، معاملة تاريخه بالديار المصرية، مايه دينار واحدة، عن قرض شرعي، ومعاملة، وأنه انتقل بالوفاة إلى رحمة الله تعالى، والقدر باقي في ذمته، وأن المدعي عليه، واضع يده على مخلفاته، ويطالبه بذلك من مخلفاته، فسيل عن ذلك، فأجاب بأن يبين مايدعيه، من القدر المذكور، وطلب منه البيان عن ذلك، فأحضر الحاج عجلان ابن عمار ابن حسن الحجازي، الجارفي، التاجر بسوق أمير الجيوش، وسليمان ابن حسان ابن نصر السالمي، الينبوعي، التاجر السفار،** واستشهدهما فشهدا عن الاشهاد الشرعي، في وجه المدعى عليه، لدى مولانا الحاكم المتداعي لديه، على اقرار المتوفي المذكور، قبل وفاته، وهو بحال الصحة والسلامة، والطواعية والاختيار، بأن المدعى المذكور، يستحق المائة دينار، المدعى بها المذكورة، على الحكم المشروح، وأنه انتقل بالوفاة إلى رحمة الله تعالى، وهي باقية في ذمته، شهادة شرعية، مقبولة، بالطريق الشرعي، فسأل مولانا المتداعي، لديه المدعى عليه المذكور، هل لك حرج في البينة المذكورة، فقال لا حرج لي فيهما، فمنذ ذلك طلب سيدنا المتداعا لديه، تزكية الشاهدين المذكورين، فأحضر الزيني عبد المعطى ابن ابراهيم ابن عبد الله، التاجر، خارج سوق أمير الجيوش، والشيخ ابراهيم ابن المرحوم اسماعيل ابن اسماعيل، الامام بمدرسة سيدنا ومولانا العارف بالله تعالى، سيدي علي البنهاوى، التزكية الشرعية، المقبولة لدى سيدنا، ومولانا الحاكم المتداعي إليه، على الاستظهار اليمين الشرعيه، الجامعة لمعاني الحلف، شرعاً فحلف على أن يستحق المبلغ المدعا به، المذكور أعلاه، وعلى عدم المسقط، والمبرى لذلك، أو لشيء منه، وعلى أن ذلك باقي في ذمة المتوفى المذكور، إلى حين وفاته، وأنه يستحق قبض ذلك، شرعاً بتمامه، وان باطن أرض ذلك كظاهرة، وعن ذلك جميعه، لدى سيدنا ومولانا الحاكم المتداعا لديه، أحسن الله إليه، الثبوت الشرعي

بشهادة من سمي أعلاه، وثبت جريان حلفه، لدى سيدنا ومولانا الحاكم المشار إليه، الثبوت، بشهادة شهوده، وحكم أيد الله تعالى أحكامه. وأحسن إليه، في ذلك، حكماً صحيحاً شرعياً، وأمر بدفع ذلك، للمدعي عن المذكور، من مخلفات المتوفي المذكور، أمراً شرعياً، وأشهد على نفسه الكريمة بذلك، وبه شهد». «شهود الحال».

(٣) مصدر الوثيقة:

أرشيف الشهر العقاري بالقاهرة، محكمة القسمة العربية، سجل (١)، ص ٢٢٣، مادة (٥٧٦)

تاريخها:

٢٣ رمضان ٩٧٠ هـ/١٥٦٣ م.

«النـص»:

«**بين يدي مولانا، رمضان بن عبد الرحيم القسام، ادعى السيد الشريف مشعل بن السيد الشريف أحمد بن السيد الشريف راجح الابراهيمي، الوصي الشرعي، من قبل الشرع الشريف، على مبارك وبجوزه، ولحوزتهم، أتباع المرحوم السيد الشريف اسماعيل بن الشريف يحي بن الشريف محمد، الحجازي الحسني الينبعي، علي بريك بن تزيل الله بن حسن الحجازي الينبعي، الصيرفي ببين القصرين**، بأنه تسلم من السيد الشريف اسماعيل المتوفي المذكور، في حال حيويه، من الماوُرْدِ البلدى، خمسون رطلاً، ضمن دِسْت نحاس، وأزرق مناصفة، محبوك، ونصفى سوسته خمسين، ذرعها عشرون ذراعاً، وحَلَقُ خمسين محبوك، الطرفين، ومطالبته بذلك، فسئل سؤال عن ذلك، فأجاب بالاعتراف في ذلك جميعه، فأمر الحاكم المومى إليه، بدفع ذلك للوصي المذكور، فأحضر النصف سوسته الخمسين المذكروة، والأزرق المناصفة المذكور، والحلق الخمسين المذكور، وسلم ذلك للوصي المذكور، بالحضرة والمعاينة بذلك، وقبل السيد الشريف مشعل الوصي المذكور، من بريك الحجازي المذكورة، من الذهب السلطاني الجديد، ديناراً واحداً، ومن الذهب القروي ديناراً واحداً، ومن الفلوس الجدد ستة أنصاف، وذلك ثمن الدست النحاس المملوء بالماورد البلدي، الذي زنته خمسون رطلاً بالوزن المصري، المبتاع ذلك من السيد الشريف مشعل الوصي المذكور، على بريك

المذكور، في يوم تاريخه، ولم يتأخر له من ذلك مطالبة، ولا شيء ولا جل، وأن بمقتضى ذلك خلت يد بريك المذكور، لورثه المرحوم اسماعيل المتوفي المذكور، الخلو الشرعي، وصدق على ذلك السيد الشريف مشعل الوصي المذكور، التصديق الشرعي، وعلى السيد الشريف مشعل الوصي المذكور، الخروج من عهدة ذلك لورثة المرحوم اسماعيل، المتوفي المذكور، بالطريق الشرعي، ولبت الاشهاد عليهما بذلك، لدى سيدنا ومولانا الحاكم الحنفي، القسام الشرعي، المومى إليه أعلاه، الثبوت الشرعي، بشهادة شهوده، وأشهد على نفسه الكريمة بذلك، وبه شهد». «شهود الحال».

(٤) مصدر الوثيقة:

أرشيف الشهر العقاري بالقاهرة: محكمة القسمة العربية، سجل (١)، ص ٢٥٨، مادة (٦٠٩).

تاريخها:

٢٢ شوال ٩٧٠ هـ/١٤ يونية ١٥٦٣ م.

«النص»:

«بين يدي مولانا، رمضان بن عبد الرحيم القسام، بعد أن تبرع الشريف مشعل بن السيد الشريف أحمد بن السيد الشريف والحاج الحجازي الابراهيمي الحسني الوصي الشرعي من قبل الشرع الشريف، على أيتام المرحوم السيد الشريف اسماعيل الحسني، الصيرفي بخط الشوايين، تجاه الغزل، كان، للمعلم سبيع بن سبيع بن عثمان الكعكي، بمبلغ قدره من الفضة الجديدة السلطانية، معاملة تاريخه بالديار المصرية، عشرون نصفاً، تبرعاً شرعياً، مقبولاً مقبوضاً، بيده باعترافه بذلك، الاعتراف الشرعي، ولم يتأخر له من ذلك مطالبة، ولا شيء قل ولا جل، وصدقه على ذلك، الشريف مشعل المذكور، التصديق الشرعي، أقر كل منهما الأقرار الشرعي، وهما بحال الصحة، والسلامة، والطواعية، والاختيار، أن كل منهما لا يستحق على الآخر بسبب من ساير الأسباب، زاد المعلم سبيع المذكور، في اقراره، ولا على السيد الشريف اسماعيل الصيرفي المتوفي المذكور، ولا في تركة ولا على أصوله، من ذريته، حقاً

مطلقاً، ولا استحقاقاً، ولا دعوى، ولا طلباً، بوجه ولا سبب ولا فضة، ولا ذهباً، ولا فلوساً، ولا نحاساً، ولا أثاثاً، ولا مصاغاً، ولا وديعة ولا عارية، ولا مخبأ، ولا مدخوراً، ولا معاملة، ولا استجرار، ولا حساباً، ولا غلطاً فيه، ولا علقة، ولا ديناً، ولا عيناً، بمسطور، ولا بغيره، ولا حقاً من الحقوق على الاطلاق، والعموم، والشمول، والاستقرار، ولا سهواً، ولا نسياناً، ولا يميناً بالله تعالى، ولا شيء قل ولا جل، لما سلف من الزمان، وإلى تاريخه، وثبت الاشهاد عليهما بذلك، لدى سيدنا، ومولانا الحاكم المومى، إليه أعلاه، الثبوت الشرعي، بشهادة شهوده، وأشهد على نفسه بذلك، وبهذا شهد». «شهود الحال».

(٥) مصدر الوثيقة:

أرشيف الشهر العقاري بالقاهرة، محكمة الصالح، سجل (٣٠٩)، ص ٢٥٢، مادة (٧٠٩).

تاريخها:

٢٢ جمادى الثاني ٩٧١ هـ/١٦ فبراير ١٥٦٤ م.

«النـص»:

«بسم الله الرحمن الرحيم»

. بين يده اشترى الصدر الاجل، الكبير المحترم، حسين بن علي بن جميل الينبعي الحجازي، العطار بسوق الفحامين بالقاهرة المحروسة، بماله لنفسه من الأخوين الشقيقين، هما منصور وعلي ولدا الحاج محمد حسن من أهل بركة الحاج الشريف الشهير والدهما باللہ بطى، فباعاه بالسوية جميع الحصة، التي قدرها الثلث، ثمانية أسهم كوامل، من أصل أربعة وعشرين سهماً شايعاً ذلك في جميع الجنينة، الكاينة ببركة الحاج الشريف، بالجهة الشرقية، المتخلل أرضها، بانشاب البلح الحياني، الودي، ونظير ذلك من البيرين الماء، المعين، ونظير الحصة المذكورة فيه، من القطعة الارض، الكاينة بالجنينة المذكورة فيه، شركة موسى وزقزوق، وفيما بذلك من المنافع والمرافق والحقوق، المحصور كل ذلك، بحدود أربعة، بأعلايها، الحد القبلي ينتهي إلى جنينة الشريف سيدي سلامة، والحد البحري ينتهي إلى

الطريق وفيه الباب، والحد الشرقي ينتهي إلى الدرب الوسطاني، والحد الغربي ينتهي إلى جنينة ابراهيم القباني، ومن يشركه، ونظير ذلك من حقوق ذلك وحدوده وحقه وحقوقه، وما يعرف به، وينسب إليه، المعلوم ذلك عندهم العلم الشرعي، النافي للجهالة، شرعا الجارية الحصة المبينة أعلاه، بين البايعين المذكورين فيه، وملكها وحوزهما، واختصاصهما، وتعرفها الشرعي ومعروف بانشايهما إلى حين صدور التبايع المشروح فيه، بتصادقهم على ذلك اشترا شرعياً، بثمن مبلغه عن الحصة المبيعة أعلاه، من الذهب السلطاني الجديد السليماني، معاملة تاريخه بالديار المصرية، أربعة دنانير، وربع دينار وثمن دينار، ثمناً حالاً مقبوضاً بيد البايعين المذكورين فيه، القبض الشرعي من المشتري المذكور فيه، بتسلم الحصة المبيعة أعلاه، التسليم الشرعي بالاذن الشرعي بالتخلية، بعد النظر، والمعرفة، والتقليب الشرعي، والمعاقدة الشرعية واسقاط الغبن من الجانبين، وتصادقوا على ذلك، تصادقاً شرعياً، ثم بعد ذلك، وابرامه على الوجه الشرعي، اذن البائعان فيه، للمشتري المذكور فيه، أن يصرف من ماله، على تعمير حصتها من الجنينة المذكور فيه، من بنا، وثمن أشجار بلح وأجرة نقلها، إلى الجنينة المذكورة، ومن جملة ذلك ما يصرفه على حصتها من ذلك، على الارضين المذكورين، الاذن الشرعي المقبول، وتبرعاً للمشتري المذكور فيه بالعمل في حصته، من سقى الاشجار الثابتة، بأرض الجنينة المذكورة فيه، التبرع الشرعي المقبول، وتصادقوا على ذلك كله تصادقاً شرعياً، وشمل ذلك الثبوت من الحاكم المالكي القراف، المشار إليه فيه، في تاريخه».

(٦) **مصدر الوثيقة:**

أرشيف الشهر العقاري بالقاهرة، محكمة الصالح، سجل (٣٠٩)، ص ٢٢٥، مادة (٩٤٨).

تاريخها:

٢٢ رجب ٩٧١ هـ/٦ مارس ١٥٦٤ م.

«النص»:

بين يدي سيدنا الحاكم المالكي القرافي، المشار إليه فيه، تصادق الحاج الاجل مبارك بن ابراهيم بن مبارك، الحجازي الينبعي، الصيرفي، والحاج أبو الخير بن محمد بن عبدالله، المدلوب في الغلال، بساحل بولاق القاهرة، تصادقاً شرعياً، وهما بحال الصحة والسلامة، والطواعية والاختبار، على أن آخر مايستحقه الحاج مبارك الينبعي، المبدأ ذكره بذمة الحاج أبو الخير المثنى بذكره، من ساير ما بينهما من المعاملات والديون السابقة، على تاريخه. وإلى تاريخه، مبلغاً وقدره من الذهب السلطاني الجديد السلماني الوزن التام، والعيار، معاملة تاريخه بالديار المصرية، سبعة وثلاثون ديناراً، حكم ذلك الحلول من ذلك، نصف دينار، والباقي على حكم انظره، الثلاثين ديناراً من ذلك، على أن يقوم له بها مقسطاً، على مدتين، فما يقوم لديه نصف شهر شعبان، سنة إحدى وسبعين وتسعماية، وهي سنة تاريخه، ستة دنانير، وما يقوم لديه في سلخ كل شهر يمضي من أول شهر شعبان سنة احدى وسبعين وتسعماية، وهي سنة تاريخه دينارين، على أنه بعد مضي خمسة أيام، من الشهر الثاني، ولم يعرف القسط الأول كان حقه سابقاً، عن الأنظار والانظار الشرعي المقبول، وتصاقوا على ذلك تصادقاً شرعياً، وأشهد عليه الحاج أبو الخير فيه، شهوده الاشهاد الشرعي، وهو بالصفة المشروحة أعلاه، أنه لا يدفع المبلغ الفاضل معاه بعضه إلا بمحكمة شرعية، وشهادة شهودها وأنه متى ادعى، دفع ذلك، أو بعضه بغير محكمة شرعية، وشهادة شهودها كان حقه ساقطاً من دعوى الدفع، وكانت بينته التي يقيمها من غير شهود المحاكم كاذبة، لا تمسك له بها، وقبل منه الحاج مبارك المذكور فيه، قبولاً شرعياً وتصادقاً على ذلك، تصادقاً شرعياً وعلى أنهما توافقا وتراضيا، بأن يكون دفع المبلغ المذكور، على يد حسام الدين القياني، ببولاق القاهرة، خاصة، أنه لم يشهد بذلك حجة محكمة شرعية وشهادة شهودها، وتصادقاً على ذلك تصادقاً شرعياً، ثم أقر كل منهما أنه لا يستحق على الآخر منهما، بسبب ذلك ولا بسبب غيره، من ساير الأسباب كلها مطلقاً، حقاً، ولا استحقاقاً، ولا دعوى ولا طلباً، ولا فضة، ولا ذهباً، ولا فلوساً، ولا قماشاً، ولا نحاساً، ولا أثاثاً ولا وديعة، ولا عارية، ولا مخبأ، ولا مدخوراً، ولا علقة، ولا تبعة، ولا حساباً ولا غلطاً فيه، ولا نسياناً، ولا مهابة، ولا هولاً، ولا ديناً، ولا عيناً بمسطور ولا بغيره، ولا يميناً بالله تعالى، ولا شيئاً قل ولا جل كما سلف من الزمان وإلى تاريخه، سوى ما ذكر أعلاه، على حكم أعلاه، بغير زايد على ذلك وشهد عليهما بذلك، كل من حضر ثبوت وحكم».

المصادر والمراجع

أولاً: الوثائق غير المنشورة:

تشمل وثائق المحاكم الشرعية المصرية وهي محفوظة في الأرشيف المصرية التالية:

(أ) **أرشيف الشهر العقاري بالقاهرة**، وتحفظ به سجلات المحاكم الشرعية المركزية التي كانت قائمة بالقاهرة في العصر العثماني، ووائق المحاكم التي أشير إليها في هذا البحث

(١) محكمة الصالحية النجمية، (٢) محكمة القسمة العربية، (٣) محكمة القسمة العسكرية، (٤) محكمة الصالح.

(ب) أرشيف الشهر العقاري بالاسكندرية، وتحفظ به سجلات محكمة الاسكندرية والجزيرة الخضراء الخاصة بالقرنين العاشر والحادي عشر الهجريين، السادس عشر، والسابع عشر، الميلادين.

(ج) دار الوثائق التاريخية القومية، وتحفظ بهوثائق سجلات محكمة المنصورة الشرعية الخاصة بالقرنين العاشر والحادي عشر الهجريين، السادس عشر والسابع عشر الميلاديين، فضلاً عن محافظ الحجج الشرعية الخاصة بكثير من المحاكم. كذلك يحفظ بهذا الأرشيف سجلات محكمة قنا الشرعية.

(د) أرشيف دار المحفوظات العمومية بالقلعة بالقاهرة وتحفظ به: سجلات محاكم المنصورة، الاسكندرية، رشيد، دمياط، ومحاكم الأقاليم الأخرى، الخاصة بالقرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين ـ الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين.

ثانيا: المراجع:

(١) ابن إياس: محمد بن أحمد: بدائع الزهور في وقائع الدهور، الجزء الخامس، تحقيق، محمد مصطفى، القاهرة ١٢٨٠ هـ/١٩٦١ م.

(٢) البتنونى، محمد لبيب: الرحلة الحجازية لولي النعم، الحاج عباس حلمي باشا الثاني، خديوي مصر، الطبقة الثانية، القاهرة ١٣٢٩ هـ.

(٣) الجاسر: حمد: بلاد ينبع، لمحات تاريخية وانطباعات خاصة، رقم (٣) نصوص وابحاث جغرافية وتاريخية عن جزيرة العرب، منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض، د.ت.

ـ المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية، معجم مختصر، يحوي أسماء المدن والقرى، وأهم موارد البادية، ثلاثة مجلدات رقم (٢١٢٢٠٢١٩) نصوص وابحاث جغرافية وتاريخية عن جزيرة العرب. منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض د.ت.

(٤) الجزرى: عبد القادر الانصارى: درر الفرائد، المنظمة في أخبار الحاج وطريق مكة المعظمة، تحقيق، الجاسر، حمد، ثلاثة مجلدات، دار اليمامة، الرياض.

(٥) الحربى: الإمام أبو اسحاق: كتاب المناسك وأماكن طرق الحج، ومعالم الجزيرة، تحقيق الجاسر، حمد، دار اليمامة، الرياض.

(٦) الخطيب: عبد الكريم محمود. تاريخ جهينة، من سلسلة تراث الجزيرة العربية. الطبعة الأولى دار أبها. الرياض ١٤٠٥ هـ/١٩٨٤ م.
(٧) الرشيدي: الشيخ أحمد: حسن الصفا والابتهاج بذكر من ولى إمارة الحاج. تحقيق. ليلى عبد اللطيف أحمد. مكتبة الخانجي. القاهرة ١٩٨٠ م.
(٨) السليمان: علي بن حسين: العلاقات الحجازية المصرية زمن سلاطين المماليك. القاهرة ١٣٩٢ هـ/١٩٧٢ م.
(٩) سميرة علي فهمي: إمارة الحاج في العصر العثماني. رسالة ماجستير غير منشورة، اجيزت من قسم التاريخ. كلية الأدب، جامعة الاسكندرية ١٩٨٢ م.
(١٠) السنوسي: محمد، الرحلة الحجازية، تحقيق، علي الشنوفي، تونس ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م.
(١١) عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم: الريف المصري في القرن الثامن عشر، مطبعة جامعة عبد شمى ١٩٧٤ م: «العلاقات الاقتصادية والاجتماعية بين الولايات العربية في العصر العثماني»، المجلة العربية للعلوم الإنسانية جامعة الكويت، ١٩٨٢ م. : النشاط التجاري في البحر الأحمر، ضمن أبحاث ندوة البحر الأحمر عبر العصور»، القاهرة ١٩٨٠ م. نشوء الرأسمالية المصرية المحلية خلال العصر العثماني، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت ١٩٨٥ م.
(١٢) ليلى عبد اللطيف أحمد: الإدارة في مصر في العصر العثماني، مطبعة جامعة عبد شمس ١٩٧٨ م.
(١٣) مالكي: سليمان عبد العتى: بلاد الحجاز منذ بداية عهد الاشراف حتى سقوط الخلافة العباسية في بغداد (من منتصف القرن الرابع الهجري حتى منتصف القرن السابع هجري رقم (٣٢) مطبوعات دراة الملك عبد العزيز، الرياض ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م. : طريق حجاج الشام ومصر منذ الفتح الإسلامي. مجلة «الدارة» العدد الأول، السنة العاشرة، شوال ١٤٠٤ هـ/يونية ١٩٨٤ م.

الهوامش والتعليقـات

(١) انظر حول العلاقات بين مصر والحجاز الدراستين الجاديتين التاليتين:
(أ) مالكي: سليمان بن عبد الغني. بلاد الحجاز منذ بداية عهد الأشراف حتى سقوط الخلافة العباسية في بغداد. (من منتصف القرن الرابع هجري حتى منتصف القرن السابع الهجري) رقم (٣٢) مطبوعات دار الملك عبد العزيز. الرياض ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م.
(ب) السليمان: علي بن حسين: العلاقات الحجازية المصرية، زمن سلاطين المماليك. القاهرة ١٣٩٣ هـ/١٩٧٣ م.

(٢) كثير من الأسر الحجازية التي توجد في مكة المشرفة، والمدينة المنورة، وجدة، وينبع تحمل لقب المصرية بل إن الأستاذ حمد الجاسر. أن أغلب سكان مدينة ينبع (من الأسر العربية التي انتقلت من صعيد مصر، واستوطنت هذه المدينة) انظر: الجاسر. حمد، بلاد ينبع. ص ١٢٨.

(٣) بخصوص هذه المحاكم وعدد سجلات كل محكمة، وأماكن حفظها انظر: ـ عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم: الريف المصري في القرن الثامن عشر. طبع جامعة عبد شمس. القاهرة ١٩٧٤ م.

(٤) سوف نقوم بنشر نصوص هذه الوثائق قريباً في سلسلة من المجلدات لأهميتها لدراسة تاريخ بلدان الجزيرة العربية

الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والحضاري بعد أن قمت بنسخها بالترتيب منذ بداية. بحثي في هذه السجلات، ومراجعتها مراجعة دقيقة والله يوفقنا لخدمة تاريخنا العربي.

(٥) مالكي: سليمان بن عبد الغني. طريق حجاج الشام ومصر منذ الفتح الإسلامي إلى منتصف القرن السابع الهجري. مجلة، «الدارة» العدد الأول، السنة العاشرة، شوال ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م، ص. ٨ـ٢١.

(٦) عبد الرحيم عبد الرحمن: العلاقات الاقتصادية والاجتماعية بين الولايات العربية في العصر العثماني، المجلة العربية للعلوم الانسانية، جامعة الكويت، شتاء ١٩٨٣ م.

(٧) بركة الحاج: قرية توجد بمحافظة القليوبية وعرفت بهذا الإسم، لتجمع الحجاج بها، حيث كانت قافلة الحج، بعد خروجها من القاهرة، تتخذها نقطة البداية لهذه الرحلة الدينية، كذلك كان الحجاج ينزلون بها عند عودتهم من الحجاز، وكانت عامرة بالسكن وأشجار النخيل.

(٨) **عجرود**: قلعة تقع إلى جنوب غرب السويس، وقد عمرها السلطان سليم الأول.

(٩) **العقبة**: كانت في القديم، مركزاً للتجارة بين مصر وبلاد العرب والعراق وفارس، وفي العصر العثماني، صارت قرية صغيرة في أيدي عرب الحويطات، بنى بها السلطان مراد الرابع قلعة، وعين بعض الجند لحراستها وبها أشجار ونخيل وماؤها عذب، وكان أمير الحاج يقوم فيها بعزل الذين لا يستطيعون مواصلة السفر لمرضهم أو فقرهم، ويعطيهم ما يكفيهم من المؤنة من البقسماط، ثم يستأجر لهم سنبوكاً، يسيره بهم إما إلى مصر أو إلى جدة.

(١٠) **الأزلم**: احدى المحطات الهامة، وكانت قلعة بها جند لحراستها، ومياهها غير صالحة للشرب، وكانت تتم بها عمليات البيع والشراء بين العرب والحجاج.

(١١) **ينبع**: تنقسم إلى قسمين، «ينبع النخل»، و «ينبع البحر»، وعندما يطلق عليها اسم ينبع فقط، يقصد به، «ينبع النخل» وسكان «ينبع النخل» من عرب جهينة، وحرب، وهي الآن ذات قرى وفيها إمارة من إمارات «المدينة المنورة»، وقد ازدادت شهرة «ينبع البحر» بعد ذلك وأصبحت ميناء «المدينة المنورة»، ومنفذها على البحر الأحمر. وهي الآن إمارة من إمارات المدينة.

«١٢) **رابغ**: قرية على البحر الأحمر، كانت بها قلعة بها بعض الجند العثماني، وماؤها من الحفر والآبار، وأهلها من زبيد، وكانت تأتي إليها بعض السفن، لشراء ما يصطاده أهلها من الأصداف وغيرها، ويبيعون فيها المواد الممنوعة مثل الدخان والذخيرة.

(١٣) **خليص**: قرية، مياهها غزيرة وتسكنها قبائل زبيد، وكان بالقرب منها واحة، بها مياه جارية، وفيها بساتين ونخيل.

(١٤) **عسفان**: محطة كان ماؤها قليل، وفي طريقها عقبة لا تسع إلا جملاً جملاً، ويسكنها عرب الجهة بشور (بِشْر) وحمران. بخصوص محطات قافلة الحجاج والطريق البري الذي كان يسلكه الحجاج والتجار، اعتمدت فيها على المصادر التالية والتي يمكن الرجوع إليها لمزيد من التفصيل:

(١) ابن إياس: محمد بن أحمد: بدائع الزهور في وقائع الدهور، ح ٥، ص ٢٠٥، ٢١٨، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٥٢، ٢٨٠، ٢٩٥، ٣١٧، ٣٢١، ٣٢٢.

(٢) الجاسر: حمد: المعجم الجغرافي (معجم مختصر)، ثلاثة مجلدات، دار اليمامة، الرياض. : بلاد ينبع، لمحة تاريخية جغرافية وانطباعات خاصة، دار اليمامة الرياض.

(٣) الجزرى، عبد القادر الانصاري، درر الفرائد، المنظمة في أخبار الحاج وطريق مكة المعظمة، تحقيق، الجاسر، حمد، ثلاثة مجلدات، دار اليمامة الرياض.

(٤) الحربى، الامام أبو اسحاق: كتاب المناسك، وأماكن طرق الحج ومعالم الجزيرة، تحقيق حمد الجاسر دار اليمامة الرياض.

(٥) السليمان: على بن حسين: العلاقات الحجازية المصرية زمن سلاطين المماليك، القاهرة ١٢٩٢ هـ/١٩٧٢ م.

(٦) سميرة علي فهمي: إمارة الحاج في العصر العثماني. رسالة ماجستير من قسم التاريخ آداب اسكندرية. غير منشورة.

(٧) السنوسي: محمد. الرحلة الحجازية. تحقيق علي الشنوفي. تونس ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م.

(٨) ليلى عبد اللطيف: الادارة في مصر في العصر العثماني. القاهرة ١٩٧٨ م.

(٩) أحمد الرشيدي: حسن الصفا والابتهاج بذكر من ولي إمارة الحاج. تحقيق ليلى عبد اللطيف. القاهرة ١٩٨٠.

(٩) مالكي: سليمان عبد الغني: بلاد الحجاز. مرجع سبق ذكره: طريق حجاج الشام ومصر، ودراسة سبق ذكرها.

(١٥) عيذاب: تقع على الساحل الغربي للبحر الأحمر. ولا تزال انقاضها جنوب القصير بمسافة عشرة كيلومترات. وكانت في العصور الوسطى من أهم الموانى على البحر الأحمر. فقد كانت تصل إليها السفن من الهند واليمن، وكانت تنتهي إليها قوافل الحجاج الذين يعبرون البحر الأحمر إلى جدة، وكانت تعتبر مركزاً هاماً لتجار الشرق الذين يأتون إليها بسلع وبضائع من الهند، والجثة واليمن.
الحبشة واليمن.

(١٦) القصير: تقع على شمال «عيذاب» بعشرة كيلومترات، وقد ازدادت أهميتها. عندما تضاءلت أهمية عيذاب. بسبب خليجها الطبيعي. الذي يجعل مياهها في مأمن من التغيرات البحرية وقد كانت إحدى الموانى الرئيسية في عصر محمد علي. لارسال المؤن والامدادات عن طريقها لقواته التي تواجدت بالحجاز.

(١٧) ابن إياس، محمد بن أحمد: المصدر السابق حـ ٥، ص ٣١٦. ـ أرشيف الشهر العقاري بالقاهرة: سجلات المحاكم الشرعية. محكمة القسمة العسكرية، سجل (١٧٥) ص ٢، مادة (٥)؛ سجل (١٧٦)، ص ١٨، مادة (٤٨). ـ عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم. النشاط التجاري في البحر الأحمر. ضمن أبحاث ندوة البحر الأحمر. القاهرة ١٩٨٠ م.

(١٨) الخطيب، عبد الكريم محمود: تاريخ جهينة، ص ٢ـ٣٤.

(١٩) عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم: الريف المصري، سبق ذكره، ص. ص. ١٤٩ـ١٦٧.

(٢٠) أرشيف الشهر العقاري بالقاهرة سجلات محاكم، القسمة العربية. القسمة العسكرية. الصالح. الصالحية النجمية.
ـ دار الوثائق القومية: سجلات محكمة المنصورة الشرعية.
ـ أرشيف الشهر العقاري بالاسكندرية، سجلات محكمة الاسكندرية الشرعية.
ـ ابن إياس. محمد بن أحمد. المصدر السابق حـ ٥. ص ١٩٣، حيث ذكر في معرض خروج ابن السيد الشريف بركات أمير مكة وتوديع السلطان سليم له قوله «فتوجه إلى وطاقه بالريدانية. فكان له موكب حفل. وأخلع عليه قفطان تماسيح مذهبا، وقدامه الرماة بالنفط، وخرج صحبته غالب الحجازيين، الذين كانوا بالقاهرة، وقد نادى لهم السلطان بان الحجازيين الذين بالقاهرة، تخرج صحبته».

(٢١) عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم: نشوء الرأسمالية المصرية المحلية، دراسة من خلال وثائق المحاكم الشرعية المصرية. المجلة العربية للعلوم الانسانية، ١٩٨٥ م.

(٢٢) سوق أمير الجيوش: أحد أسواق القاهرة الكبرى التي كانت قائمة في العصر العثماني.

(٢٣) أرشيف الشهر العقاري بالقاهرة: محكمة القسمة العربية، سجل (١)، ص ٣٢، مادة (٥٢)، بتاريخ ٢٨ ربيع أول ٩٧٠ هـ/٢٥ نوفمبر ١٥٦٢ م.

(٢٤) أرشيف الشهر العقاري بالقاهرة: محكمة القسمة العربية، سجل (١)، ص ٣٦، مادة (٦١)، بتاريخ ٣ ربيع الأخر ٩٧٠ هـ/٣٠ نوفمبر ١٥٦٢ م.

(٢٥) سوق الفحامين: أحد أسواق القاهرة الكبرى التي كانت قائمة آنذاك، وكان متخصصاً في بيع الأقمشة الهندية والحريرية

والسلع المستوردة.

(٢٦) أرشيف الشهر العقاري بالقاهرة: محكمة الصالح. سجل (٣٠٩). ص ٢٥٢. مادة (٧٠٩)، بتاريخ ٢٢ جمادى الثانية ١٩٧١ هـ/١٦ فبراير ١٥٦٤ م.

(٢٧) سجلات هذه المحاكم محفوظة بدار الوثائق القومية، ودار المحفوظات العمومية. وأرشيف الشهر العقاري بالاسكندرية.

(٢٨) ابن إياس، محمد بن أحمد. المصدر السابق، ص ٢٤٤. حيث ذكر في معرض حديثه عن معاقبة الصيارفة الذين يصرفون العملة بسعر أعلى من المحدد لها قوله «قبض ملك الأمراء على شخص من الصيارف الحجازيين. وكان يجلس على قفص عند «سوق الباسطية». فلما قبض عليه، رسم بشنقه. فشفع فيه خيرالدين نائب القلعة. وغرم مبلغاً له صورة. حتى سلم من الشنق، ولا له ذنب أو وجب ذلك، سوى أنه أصرف أشرفياً، بزيادة خمسة أنصاف، وقد خالف المناداة وأصرف أشرفياً ذهباً بخمسة وخمسين نصفاً، بزيادة خمسة أنصاف، فكاد أن يشنق ظلماً، وقيل بل شنقه على باب زويلة. وأمره مشهور بما وقع له في ذلك اليوم، ولم يقبل فيه شفاعة، وشنقه على خمسة أنصاف، وراح ظلماً».

(٢٩) سوق بين القصرين: من أسواق القاهرة الكبيرة التي كانت قائمة منذ العصر المملوكي.

(٣٠) أرشيف الشهر العقاري بالقاهرة: محكمة القسمة العربية، سجل (١)، ص ٣٣٣، مادة (٥٧٦)، بتاريخ ٢٣ رمضان ٩٧٠ هـ/١٦ مايو ١٥٦٣ م.

(٣١) خط الشوايين: أحد خطوط القاهرة التي كانت معروفة آنذاك، يقع ما بين الغورية والصليبة وكان به سوق يعرف بسوق الشوايين.

(٣٢) سوق الغزل: أحد الأسواق الفرعية المتخصصة في بيع القماش الغزل، وكان يقع بخط الشوايين.

(٣٣) أرشيف الشهر العقاري بالقاهرة: محكمة الصالح، سجل (٣٠٩)، ص. ٢٢٥، مادة (٨٤٩)، بتاريخ ٢٢ رجب ٩٧١ هـ/٦ مارس ١٥٦٤ م.

(٣٤) أرشيف الشهر العقاري بالقاهرة: محكمة القسمة العربية، سجل (١٥)، ص ٦٠. مادة (١٢٩)، بتاريخ ١٤ ذي الحجة ١٠٠٩ هـ/١٦ يونية ١٦٠١ م.

(٣٥) أرشيف الشهر العقاري بالقاهرة: محكمة الصالح، سجل (٢٠٩)، ص ٢٥٢، مادة (٩٠٧)، بتاريخ ٢٢ جمادى الثانية ٩٧١ هـ/١٦ فبراير ١٩٦٤ م.

(٣٦) انظر سجلات المحاكم السابق الاشارة إليها.

(٣٧) أرشيف الشهر العقاري بالقاهرة: محكمة القسمة العربية، سجل (٦)، ص. ١٥٣، مادة (٢٤٤)، بتاريخ ٨ ربيع الثاني ٩٨٧ هـ/٤ يونية ١٥٧٩ م.

(٣٨) أرشيف الشهر العقاري بالقاهرة: محكمة الصالح، سجل (٢١٧)، ص. ٧٥، مادة (٣٢٤)، بتاريخ ٢٤ ذي الحجة ١٠٠٣ هـ/٩ أغطس ١٥٩٦ م. وانظر كذلك على سبيل المثال: محكمة الصالحية النجمية، سجل (٤٧٣)، ص ١١٩. مادة (٥٢٣)، ١٤ الحجة ١٠٠٤ هـ/٩ أغطس ١٥٩٦ م. : محكمة القسمة العربية، سجل (٧)، ص ٢٤٠. مادة (٣٠ . بتاريخ ٢٧ محرم ٩٨٩ هـ/٣ مارس ١٥٨١ م.

(٣٩) الجُدَيِّدَة: من قرى بدر، وكان طريق الحاج منها يميل إلى نحو الشرق قليلاً، وتسكنها قبائل الاحامدة، وغيرها بمنطقة إمارة المدينة حالياً، والصفراوي، نسبة إلى وادي الصفراء تقع فيه القرية.

(٤٠) أرشيف الشهر العقاري بالقاهرة: محكمة القسمة العربية، سجل (٧)، ص ٢٤٠، مادة (٣٢٠)، بتاريخ ٢٧ محرم ٩٨٩ هـ/٣ مارس ١٥٨١م. وكذلك : محكمة الصالح، سجل (٢١٧)، ص ٢١، المادتين (١٦٨، ١٦٩) بتاريخ أول القعدة ١٠٠٢ هـ/٨ يونية ١٥٩٥ م.



ذاتية البلديات السعودية

بين المنهجية والتطبيق

الأستاذ محمد نورالدين محمد حسين

عناصر البحث :ـ

* المقدمة.
* المبحث الأول : العلاقات الحكومية/ البلدية في الواقع السعودي.
* المبحث الثاني : اتجاه الذاتية في نظام البلديات السعودية المعاصر.
* المبحث الثالث : اطار منهج الذاتية في أعمال البلديات.
* الخاتمة.
* ثبت المراجع والهوامش.

مقدمة البحث:

لا شك أن المجلس البلدي هو حجر الزاوية في أي نظام بلديات. ولهذا فإننا في هذه المقدمة نسارع بتعريفه وبيان دوره المرتقب في إنجاح النظام ككل، على أن نسلك خلال البحث ذاته مسلك التوصيف للواقع السعودي في عالم البلديات، ومسلك التنظير لما يجب أن يكون عليه الحال فيما يتعلق بذاتية المجالس البلدية واستقلاليتها. لعل هذا يمثل راية مضيئة ترشد إلى تدعيم وتنمية نظام البلديات السعودية.

إن المجلس البلدي عبارة عن هيئة أفراد يمثلون المجتمع البلدي تمثيلاً قائماً على الإنتخاب وحده، او على التعيين وحده او على كليهما معاً، وينبثقون منه. وكل مهمتهم النهوض بالمستوى المعيشي الرفاهي له، بتحقيق أكبر قدر من الإشباع لحاجات المواطنين في المجتمع البلدي إدارية كانت او إجتماعية أو سياسية.

فبالنسبة للحاجات الإدارية، يستطيع هذا المجلس تحقيق كفاءة أداء الخدمات إذ يركز غالباً على مدى اشباع حاجات المواطنين المتجددة المتنوعة، وليس على قدر ما يدره عمله من عوائد أو ما يقلله من نفقات بالدرجة الأولى. وبالنسبة للحاجات الإجتماعية يستطيع المجلس دعم الروابط الودية بين سكان المجتمع البلدي بإشاعة الروح الجماعية في العمل، التي تدفع الجميع الى بذل الجهد تحقيقا للصالح العام البلدي، وتعميق ثقة المواطن البلدي بنفسه، وبالقيم الإنسانية التي تؤثر الغير على الذات. أما بالنسبة للحاجات السياسية، فإن المجلس يستطيع بصفته ممثل المواطنين في المجتمع البلدي أن يحي الترابط بين هيئة المجلس والمواطنين في عملية اتخاذ القرار العام والإشراف على تنفيذه. فإذا شارك المواطنون في ذلك ساعد على تربيتهم تربية سياسية بشكل يهيؤهم لتولى الوظائف العامة العليا في أجهزة الإدارة العامة فيما بعد.

وبصفة عامة فإنه في سبيل التعرف على أهمية نظم الإدارة البلدية ولزومها في أي مجتمع متمدين أجرى صامويل هيومز أحد علماء الإدارة بعض الدراسات الإدارية المقارنة في أكثر من ثمانين دولة جمعها في كتاب واحد توصل منها الى أن «الإدارة المحلية مظهر مكمل للجهاز السياسي والإدارة العامة والذي تحكم البلاد من خلاله» (١ ـ ١٧٧).

لكنه بالرغم من أهمية دور المجلس البلدي، وأهمية تحقيق ذاتيته واستقلاليته لينهض بهذا الدور، إلاّ أننا يجب ألاّ ننسى أن المجتمع البلدي يظل جزءً لا يتجزأ من مجتمع الدولة الكبير، ليست له ذاتية مطلقة، إذ لابد أن يعمل تحت رقابة الحكومة واشرافها. من أجل نقطة التوازن المناسبة. كان هذا البحث ليوضح كيف يستطيع المجلس البلدي تأكيد استقلاله ومعالم ذاتيته إلى حد يمكنه من خدمة مجتمعه البلدي خير خدمة، دون أن يؤدي هذا إلى انفصاله عن مجتمع الدولة الكبير.

المبحث الأول: العلاقات «الحكومية/البلدية» في الواقع السعودي

يقصد بالعلاقات «الحكومية/ البلدية» ذلك المزيج المناسب من الرقابة الحكومية، والذاتية البلدية والذي يتماشى مع معطيات البيئة ويعمل على تطوير نظام إدارة البلديات، بما يحقق أهداف تنمية المجتمعات البلدية الواقعة في مجتمع الدولة الكبير، الأمر الذي يؤدي في النهاية إلى إحداث تنمية شاملة على مستوى الدولة، لذلك فهذا المزيج هو مزيج متحرك تبعاً للبيئة التي يطبق فيها النظام.

وإذا كانت نظم الإدارة البلدية في كل من انجلترا وفرنسا، هي بمثابة النظم الأم لوقوعها على طرفي نقيض، فإنه يمكن القول بملاحظة الميل الشديد إلى تدعيم ذاتية وحرية البلديات في بيئة المجتمع الإنجليزي. حتى أن الحكومة المركزية لتحرص على تقديم العون والمشورة للمحليات الى حد يمكنها من حسن إدارة إختصاصاتها المحلية (٢ ـ ٣٥). أما في بيئة المجتمع الفرنسي، فيلاحظ الميل الشديد نحو توسيع مجال الرقابة الحكومية لدرجة أن الفقه الإداري هناك يطلق مصطلح الوصاية على رقابة الحكومة على الكانتونات * (٢ ـ ٤١/٤٢). وسائر النظم البلدية إما أن تميل إلى النموذج الإنجليزي، وإما أن تميل الى النموذج الفرنسي.

إلا أن المنظم السعودي قد سلك مسلكاً وسطاً حيث وازى بين مزايا النموذجين. فتارة يميل بالعلاقات نحو توسيع الدور الرقابي لدرجة شديدة حيث يجعل «من حق السلطة المركزية حل المجالس المحلية وإقالة أعضائها قبل انتهاء مددهم القانونية» (٣ـ ١١٩). وتارة أخرى يعطي المنظم السعودي للبلديات فرصة ممتازة لكن يتفق بعضها مع بعض في تنسيق وادارة المصالح المشتركة بينها، كما في حالة إنشاء الطرق التي تربط بين مجتمعي بلديين أو أكثر.

ولاشك أن هذه الفرصة تمكن البلديات من «**نسج العلاقات اللازمة لتنويع نشاطاتها وإنشاء المشاريع المشتركة التي تضمن لها تحقيق التكامل في فعالياتها تحت مظلة من التعاون الإيجابي بينهما**» (٢ ـ ٢٢٠).

المبحث الثاني: إتجاه الذاتية في نظام البلديات السعودية المعاصر

يرى بعض الباحثين (٣ ـ ٢١٩/٢٢٠) أنه بملاحظة الأوضاع التنظيمية في المملكة العربية السعودية يمكننا أن نتوصل إلى أن المجالس المحلية تخضع لرقابة مشددة من قبل أجهزة السلطة المركزية، وبالقدر الذي يحدد حريتها ويدعم التوجهات المركزية». كما يرى أيضا أن التشدد في الرقابة على أعمال البلديات السعودية بالنص «على أن تكون الموافقة مسبقة على التصرف إلى جانب الموافقة اللاحقة سوف يدعم الإتجاهات المركزية» (٣ ـ ٢٢٠).

وإذا كان هذا الرأي يتضمن بعض الحقيقة، فإن إطلاقه على عواهنه فيه شيء من التجنى، وبيان ذلك أن نظام البلديات السعودية يشتمل على مظاهر متنوعة تدعم وتؤكد إتجاه الذاتية في العلاقات الحكومية/البلدية، وهو ما نود مناقشته والتدليل عليه في هذا المبحث في النقاط التالية:

أ ـ الإعتراف للبلديات بالشخصية الإعتبارية:

من أكثر الوسائل أهمية في تحقيق هذه الذاتية. والجدير بالذكر في هذا المقام، القول بأن منح هذه الشخصية للمجلس البلدي كهيئة ـ وليس لرئيسه كفرد ـ دليل على صدق نوايا المنظم السعودي تجاه البلديات. فالرئيس قد يعزل في بعض الحالات، فلوكانت هذه الصفة له لاهتزت ثقة أعضاء المجلس بذاتية واستقلالية المجلس نفسه وجدية النظام البلدي من أصله.

وعلى هذا الأساس لا تزال مجالس الأحياء والمراكز في نظام الإدارة المحلية المصرى – في ظل الدستور الدائم الصادر عام **١٩٧١ م** – خارجة عن المفهوم العلمي المتكامل لما هية المجلس المحلي بسبب عدم الإعتراف لها بهذه الشخصية الإعتبارية. وتبدو الأهمية الكبرى لهذه الوسيلة بالقياس على ما يترتب عليها من حقوق وواجبات مثل:

- إستقلال الذمة المالية له عن الذمة المالية للدولة. وهذا يعني أن ما قد يكون له من حقوق أو ما عليه من التزمات قبل الغير، هو مستقل عن مثيله المتعلق بالدولة.

- حرية البلديات في إدارة شئون موظفيها بشرط عدم مخالفة لوائحها الداخلية لنظام المنسوبين العاملين بالدولة.

- حق الأفراد أو المنظمات العامة – في أنحاء الدولة – في مقاضاة المجلس البلدي، وحق المجلس في مقاضاتهم وكل هذا دون حاجة إلى مقاضاة الدولة ذاتها.

ولقد حرص المنظم السعودي على إعطاء البلديات الشخصية الإعتبارية، لكي تتمتع بالحقوق والواجبات السابقة. ثم أكد حرصه بأن جاء هذا العطاء من أعلى مستوى تنظيمي في الدولة. فجاء في المادة الأولى من نظام البلديات السعودية ما نصه: «البلدية شخصية إعتبارية، ذات استقلال مالي وإداري تمارس الوظائف الموكولة إليها بموجب النظام ولوائحه التنفيذية» (٤ ـ ب١ /ف٢/م٩).

ب ـ مظاهر أخرى توضح اتجاه الذاتية في أعمال البلديات السعودية:

وبمطالعة المرسوم الملكي الصادر بتاريخ ١٣٩٧/٢/٢١ هـ، نستطيع أن نؤكد أن المنظم السعودي فضلاً عن مبدأ منح الشخصية الإعتبارية، عمد إلى عدد آخر من الوسائل التي تدعم نفس الإتجاه. ونقتصر فيما يلي على بعض هذه الوسائل الأخرى:

١ ـ أن الحكومة لا تفرض رئيسا ولا نائباً على المجلس من قبلها، بل تركت إلى المجلس بعد تمام تكوينه حرية اختيار رئيسه ونائبه من بين أعضائه. على أن يتم ذلك بصفة دورية كل سنتين قابلة للتجديد (٤ ـ ب٢/ف٢/م١٠).

٢ ـ ان المنظم السعودي توفيراً منه لجو الحوار الحر، وابعاداً للمناقشات غير الموضوعية التي قد لا تستهدف غير إثارة الرأي العام على مستوى المجتمع البلدي أو مجتمع الدولة الكبير، قرر أن تتخذ الجلسات التي يعقدها المجلس البلدي طابع السرية (٤ ـ ب٢/ف٢/م١٨). ثم ذهب إلى أبعد من ذلك حيث جعل من حق المجلس في بعض الحالات الهامة أن يجرى

الإقتراع والتصويت بطريقة سرية (٣ ـ ب٢/ف٢/م٢٠). وإنه مما لا شك فيه أن هذا المسلك يدعم اتجاه الذاتية في أعمال البلديات.

٣ ـ وفيما يتعلق بإيقاف أو فصل أحد أعضاء أي مجلس بلدي أوردت المادة السادسة والعشرون في نظام البلديات ما نصّه «يفقد عضو المجلس البلدي صفة العضوية بقرار من المجلس خاضع للتصديق من وزير الشئون البلدية والقروية». فجعل المنظم السعودي المبادأة باتخاذ قرار فصل بعض الأعضاء في يد هيئة المجلس البلدي ابتداءاً.

٤ ـ وفيما يتصل بالشئون المالية جعلت كافة الموارد المالية الخاضعة بالمجلس، ومنها الأملاك المنقولة وغير المنقولة، غير واقعة تحت طائلة الحجز (٤ ـ ب٣/م٣٣). فكأن هذه الموارد المالية قد إتخذت نوعا من الحصانة. كما تقول المادة الأربعون من نفس النظام: «تنظم إجراءات صرف أموال البلدية واستيفاء وارداتها، وادارة وتنظيم شئون موظفيها ومستخدميها وعمالها، بلوائح يراعى فيها طبيعة أعمال البلديات يصادق عليها مجلس الوزراء». والمعنى أن اللوائح المالية البلدية تختلف عن مثيلاتها الخاصة بالحكومة وفروعها وهيئاتها. ولا شك أن هذا من مظاهر الذاتية البلدية.

وهكذا اتضح أن المنظم السعودي قد دافع عن إتجاه الذاتية الإستقلالية للبلديات، وأكد عليها في نصوص قوية وصريحة. إلا أنه يجب أن يقطع شوطا أبعد في هذا المجال ليتلافى بعض مظاهر المركزية في تعامل الحكومة مع الوحدات الإدارية اللامركزية البلدية، والتي من أشدها حدة ما يلي (٣ ـ ٢١٩):

* حق وزير الشئون البلدية والقروية في فصل أو دمج بعض الوحدات لكي ينشيء وحدات بلدية أكثر أو أقل. مع أنه من الأوفق أن يكون ذلك إلى الجهات التنظيمية العليا.

* منع الحكام الإداريين والمحليين من التنقل قبل حصولهم على إذن مسبق من المرجع المختص.

* تعدد وتنوع الجهات الحكومية وشبه الحكومية التي تراقب نشاط البلديات بشكل يلفت النظر. فهناك مثلاً: مجلس الوزراء ووزير الداخلية ووزير الشئون البلدية والقروية والحكام الإداريين (رؤساء المقاطعات) والوحدات الفرعية للوزارات، حيث يؤكد وزير الشئون البلدية

والقروية على أهمية دور مديريات وزارته بصورة تكاد تشمل اختصاصات كان يمكنه أن تكون للبلديات (٦).

* ما جاء في المادة الثانية عشرة من النظام من أنه «يجوز حل المجلس البلدي قبل انتهاء مدة ولايته إذا عجز عن القيام بواجباته، وذلك بقرار من وزير الشئون البلدية والقروية، وعن هذه الحالة يحدد الوزير من يمارس صلاحيات المجلس الجديد».

ولعل المنظم السعودي يجد مبررات لمثل هذا المسلك مثل إرجاع سببه إلى أن نظام إدارة البلديات السعودية المعاصر مازال حديث النشأة -إذا قورن بالنظام الإنجليزي مثلا حيث يعتبر أبو الأنظمة المحلية - ومازال لم يقطع شوطا بعيدا في الممارسة والتطبيق وغيرها من الأسباب. من أجل هذا نحاول في المبحث التالي أن نتصور منهجا يمكن الإستئناس به في تحقيق كل من الضبط الإداري وكفاءة العمل البلدي.

المبحث الثالث: إطار منهج الذاتية في أعمال البلديات

لبيان فكرة هذا الإطار، نعرض لأهم الإتجاهات التي تعمل على إنشاء هذه الذاتية الإستقلالية من ناحية وتأكيد استمراريتها من جهة أخرى. على أن نركز العرض في إتجاهين ليتضمن كل إتجاه أهم العوامل التي يتدعم بها، وصولا إلى أفضل وضع تتمتع فيه البلديات بأكبر قدر مناسب من الحرية، وذلك على النحو التالي:

أ- إتجاه تحجيم الرقابة الخارجية:

إذا كان الوضع في نظم الحكم المحلي أن تخضع البلديات - التي تتمتع باستقلال متكامل إداريا وتنظيميا وقضائيا - لمقدار معين من الرقابة والإشراف والتوجيه من جانب الحكومة المركزية، فإنه من باب أولى في نظم الإدارة المحلية، أن تخضع البلديات - التي تتمتع باستقلال إداري فقط - للرقابة والاشراف والتوجيه من جانب الحكومة.

ومع أن هذا القياس يبدو منطقيا، إلا أنه إذا كانت البلديات ستخضع خضوعاً كاملاً من كافة أوجه نشاطها الإداري المختصة به، لجهات رقابة خارجية، فإنه لا داعي أبداً لوجودها. ويكفي أن تقوم الفروع الإدارية مقامها مع شيء من تفويض السلطة اليها من الحكومة. أما وقد أوجدت البلديات، فالمنطق يقضي بأن تعطي فرصة الاستقلال النسبي عن الحكومة بما يمكنها من النهوض بمسئولية خدمة المجتمع البلدي على الوجه المناسب، وتنشئة الجيل الإداري الذي يمكن أن يتحمل المسئولية فيما بعد على مستوى الدولة ككل.

ونسارع فنقول (٧ ـ ٩) إنه يجب ألا يفهم مما سبق وجوب إلغاء الرقابة حتى تتحقق الذاتية البلدية فهذه الذاتية نسبية وليست مطلقة. إذن الهدف تحجيم ووقف هذه الرقابة عند الحد الذي لا يفسد النظام البلدي، بل يؤدي الى ترشيده بما يساعد البلديات ويقيمها. وفيما يلي نناقش أهم العوامل التي تدعم إتجاه تحجيم الرقابة الخارجية.

١ ـ مدى الكفاءة الإدارية لهيئة المجلس البلدي:

المعروف أن العنصر البشري المنتخب لا تخلو منه هيئة أي مجلس، بل عادة تكون له الأغلبية العددية. وعلى هذا فإن درجة الثقة والقبول الشعبي من جانب مواطني المجتمع البلدي، هما اللذان يأتيان بمعظم الأعضاء إلى مجال العمل القيادي البلدي، وليس بالدرجة الأولى الكفاءة الإدارية العالية.

وبدهي أنه كلما انخفضت هذه الكفاءة في هيئة المجلس، كلما كان المبرر أقوى لتدخل جهات الرقابة الخارجية بدرجة أكبر. وحينئذ تنكمش ذاتية المجلس البلدي وينحسر استقلاله على قدر المبالغة في الرقابة. لذلك، فمن الضروري أن يتضمن نظام إدارة البلديات ذاته، ما يعمل على رفع هذه الكفاءة والقدرة على الأداء، لكي تتأكد ذاتية البلديات وتزداد فاعليتها.

ومن الاقتراحات البناءة أن يشترط فيمن يختار – بالإنتخاب أو التعيين – عضو في المجلس البلدي أن يكون سبق له العمل في حقل البلديات مدة معينة. أو يشترط قبل أن يستلم عمله عضوا في المجلس إجتياز دورة تدريبية في فنون العمل البلدي والتعامل الجماهيري. والأهم من

ذلك تركيز التنمية الإدارية على أعلى وحدة تنظيمية بلدية لأن نجاح البلديات في تنمية المجتمعات البلدية متعلق بها بالدرجة الأولى.

٢ ـ طريقة التوظيف في البلديات:

القاعدة أن من يملك سلطة المثوية والعقوبة يستحوذ على ولاء الموظفين. ولذلك يجب فك الإرتباط العضوي بين لائحة التوظيف بالبلديات ونظام العاملين بالخدمة المدنية في الدولة. ومن ثم يكون ولاء الموظفين البلديين لمجلسهم البلدي. إذ لو طبقت على أولئك الموظفين نفس قواعد التوظيف العامة، لكان معنى هذا أن يكون أثر الرقابة الحكومية شديداً لانه سيكون بيدها كل الصلاحيات من التعيين حتى الفصل.

ورغبة في تدعيم الذاتية الإستقلالية في العمل البلدي يمكن أن يقوم المجلس البلدي بترشيح الموظفين بأسمائهم (٧ ـ ١٠). لكن هذا الترشيح لا يعتبر نافذ المفعول إلا بعد أن تو قع الحكومة بالتصديق عليه. فإذا تم التصديق فإننا نرى أن تؤول سلطة الترقية والتدريب والتأديب والإحالة إلى التقاعد وغيرها، إلى المجلس البلدي لضمان إرتباط الموظفين به إرتباط ولاء. وعلى المجلس أن يتخذ قراره الذي يتناسب مع طبيعة مجتمعه البلدي وذلك بخصوص المفاضلة بين الإقتصار في الترشيح على أبناء المجتمع الصغير أو اشتراط الكفاءة الإدارية والفنية في الموظف، ولو لم يكن من أبناء ذلك المجتمع مع اشتراط الإقامة الدائمة فيه.

٣ ـ طريقة تحديد الإختصاصات المحلية:

هناك طريقتان يمكن أن تتبع السلطة النظامية إحداهما أو كليهما معاً، في تحديد الحاجات التي تختص باتباعها البلديات. وهاتان الطريقتان هما: إما أن يكون التحديد على سبيل الحصر، وإما أن يكون على سبيل المثال. فإذا تم التحديد على سبيل الحصر، بمعنى أن يحدد في النظام تلك المرافق والحاجات البلدية التي تدخل في اختصاص المجلس البلدي، فإنه لا يكون حينئذ ثمة خوف من عدم إدارتها إدارة مثلى. ولما كان كثير من القرارات الإدارية لا يخلو من عنصر التقدير الشخصي الذي يؤدي إلى اختلاف وجهات النظر بين رجل الإدارة ورجل الرقابة

المركزية، فإنه - والحال قاصرة على مدى حسن إدارة المرافق البلدية - يكون الدور الرقابي من جانب الحكومة مخففاً.

أما إذا اتبعت في تحديد الإختصاصات البلدية طريقة التمثيل، فالمعنى أن تتضمن القواعد المنظمة، إختصاص المجلس بكل ما يهم مجتمعه البلدي من مرافق وحاجات. وهنا ينشأ الخوف من أن تجاوز تلك المجالس حدودها فتتدخل في إدارة بعض المرافق القومية بمقولة أن هذه المرافق تخدم المجتمع البلدي خدمة مباشرة. لذلك فإن الحكومة يمكن أن تتكىء على هذا الإحتمال فتتخذه مبرراً لتكثيف رقابتها على البلديات حماية للمرافق البلدية من تعديها.

ويبدو أن المنظم السعودي أراد أن يجمع مزايا الطريقتين. ففي الباب الثاني من نظام البلديات يقول إنه: «مع عدم الإخلال بما تقضي به الانظمة من إختصاص عام لبعض الإدارات أو المصالح تقوم البلدية بجميع الأعمال المتعلقة بتنظيم منطقتها وإصلاحها وتجميلها والمحافظة على الصحة العامة والراحة والسلامة العامة. ولها في سبيل ذلك إتخاذ التدابير اللازمة، خاصة في النواحي التالية: «ثم ذكر بعد ذلك عشرين اختصاصاً، فعلق الاختصاص بجميع الأعمال البلدية، وضرب لها أمثلة».

والرأي الذي نراه هو توسيع حرية البلديات في مباشرة الإختصاصات المسماة بأن تكون الرقابة مثلا لاحقة للتصرف البلدي ولا تلحق في القرار البلدي تعديلا، فإما صدقت عليه كلية وإما اعترضت عليه كلية. ولا شك أن المجالس البلدية الأعلى أحوج إلى أن تتصرف معها الحكومة مثل هذا التصرف الذي يدعم ذاتيتها واستقلالها.

٤ ـ فلسفة التخطيط الإقتصادي القائم:

تتأثر العلاقات (الحكومية-البلدية) باستراتيجية التخطيط من حيث المستوى الذي يبدأ منه، فقد ينطلق التخطيط القومي من أعلى وقد ينطلق من أسفل. فقد يحدث أن تتعلل الحكومة بأن وضع خطة تنمية قومية طويلة الاجل ذات هدف استراتيجي عام، يدعوها إلى تبنى وضع هذه الخطة ومراقبة تنفيذها من قبل البلديات - وغيرها - رقابة دقيقة. ولا شك أن

هذا التعلل يحظى ببعض الوجاهة، إلا أن هناك وجهة نظر أخرى تعتني بهذا المطلب، وتعتني بالتأكيد على ذاتية البلديات واستقلالها.

إنه يمكن أن تحدد الحكومة الأهداف العامة للخطة القومية. وبعد ذلك تترك إلى كل مجلس بلدي حرية وضع خطته في ضوء هذه الأهداف. ثم تجمع الحكومة الخطط البلدية وتصيغ منها الخطة القومية. فهذا أسلوب المشاركة في التخطيط أو التخطيط من أسفل، ومن ناحية أخرى يمكن أن تضع الحكومة خطة قومية على مستوى الدولة تفصيلية ومتكاملة، ولكنها عامة فيما يخص البلديات من تلك الإعتمادات، لتتولى هذه البلديات وضع خططها التفصيلية في ضوء ما يخصها من تلك الإعتمادات. وهذا هو أسلوب التخطيط من أعلى.

٥ ـ المقدرة التمويلية للمجلس البلدي:

بالرغم من أن نظم الإدارة البلدية قديمة في بعض الدول كأنجلترا، وجمهورية مصر العربية (٨ ـ ١٩) وترجع إلى مئات السنين، إلا أن البلديات فيها – وفي غيرها من الدول – ظلت تعاني من ضعف المقدرة التمويلية عن تغطية متطلبات التنمية البلدية. هذا في الوقت الذي يحدد فيه المركز المالي للمجلس البلدي درجة الرقابة الحكومية ودرجة الإستقلالية البلدية. وهكذا تكمن المشكلة في أن إنكماش الدخل البلدي يجعل البلديات عالة على الحكومة بسبب حاجاتها إلى المساعدات الحكومية المالية. و تتخذ الحكومة من هذا الوضع حجة للمغالاة في الرقابة.

وإزاء هذا الوضع الخطير على حرية واستقلال البلديات نقترح ما يلي:

*** إعطاء المجالس البلدية حق فرض رسوم جديدة أو زيادة في الرسوم الحالية، في حدود معقولة.**

*** أن تقتصر الرقابة السابقة على الأنشطة المعانة.**

*** أن تتنازل الحكومة عن بعض الرسوم التي كانت تحصلها لحسابها، إلى البلديات لتحصلها لحسابها هي**

*** أن توجه البلديات بعض استثماراتها نحو مشاريع حرفية تعتمد على الموارد المتاحة في البيئة**

البلدية. ولا شك أن مثل هذه المقترحات تساعد على تقوية المالية السعودية البلدية إلى الحد الذي يحقق هدفين معا، الأول تأكيدالروح الإستقلالية، والثاني التخفيف عن كاهل الحكومة.

٦ ـ طبيعة البيئة البلدية:

البيئة هي الجبال والوديان والسهول والتضاريس والأنهار والبحار والحضارة والبداوة والطقس والزراعة والصناعة والتجارة والنظم السياسية والإجتماعية والإدارة والثروة المعدنية والتوزيع السكاني (ذكورة وأنوثة وكثرة أو ندرة ونوعيات ومستويات التعليم...) والإدارة البلدية تتأثر بكل هذه المظاهر البيئية شأنها في ذلك شأن بقية العلوم الإنسانية.

فموقع وحدة المجتمع البلدي يؤثر على درجة الرقابة الخارجية عليها. فالعواصم مثلا تختار لتوسطها في مجتمعاتها، وتعتبر من الوحدات التي تعطي قدراً كبيراً من الحرية في العمل. وهو ما جرى عليه المنظم في أنجلترا وفرنسا. وكذلك المجتمعات الساحلية والسياحية والبدوية التي تتأبى بطبيعتها على التطويع والرقابة الشديدة. وأيضا المجتمعات البلدية التي يتزايد سكانها عشوائيا دون توازن في الذكور والإناث مع فقر المجتمع في الموارد الطبيعية، فإن هذا المجتمع سوف يلجأ مضطرا إلى الحكومة يطلب العون المالي. وحينئذ نجد الرقابة الحكومية تزداد مع زيادة العون. لكن مما يخفف من وطأة هذه الرقابة ويحافظ على الذاتية البلدية أن يعمد المنظم منذ البداية عند إنشاء أي مجتمع بلدي إلى تحديد مساحته الجغرافية بحيث تجمع مزيجاً مناسباً من الموارد البشرية والموارد الطبيعية تسمح لإقامة مجتمع متكامل.

ب ـ إتجاه تعميق واقع الذاتية البلدية:

من مقتضى هذا الإتجاه أن تستقل المجالس البلدية في اتخاذ بعض القرارات دون أن تأتمر بأوامر وتوجيهات المستوى الحكومي المركزي. وهذا هو الفارق بين الإستقلالية البلدية والتبعية الرئاسية. فلكي يتم تعميق واقع الذاتية البلدية. نرى مثلا أن يكون للمجلس البلدي كامل الحرية في المبادأة باتخاذ قرار معين أو عدم اتخاذه. كما نرى أن يظل مسئولا عن نتائج القرار الذي اتخذه ولو كان من تلك القرارات التي تخضع لتصديق الحكومة. وفيما يلي نناقش أهم العوامل التي تدعم إتجاه تعميق الواقع العملي للذاتية البلدية.

١ ـ حق المبادأة البلدية:

يعني أن دور الرقابة الخارجية يأتي في التوقيت ـ غالبا ـ بعد أن تباشر البلديات أعمالها وتتخذ قراراتها بمبادرة منها. وهذا المعنى الهام مالم يتفهمه المسئولون في البلديات ويتمسكوا به، فإنه سوف تضيع عليهم فرصة ثمينة في تعميق الشخصية الذاتية لبلدياتهم. وإذا كان البعض (٩ ـ ٤٦) يرى أن منظمات الإدارة البلدية – في الدول النامية بالذات – قد فشلت في تدعيم نشاط المبادأة الضروري، فإننا نرى هذا الأمر نسبيا. فلعله يرجع إلى حداثة التطبيق العملي لمفاهيم الإدارة البلدية، وضرورة مرور بعض الوقت حتى تتكون الكفاءات الإدارية كماً ونوعاً. وكما هو الحال في النظام الأنجليزي للحكم المحلي (١٠ ـ ٤٤٦) فإننا نؤكد على أن تعمل الحكومة باصرار على تأكيد قوة البلديات في إتخاذ قرارات بنفسها، وذلك بالتدريب على عملية إتخاذ القرار البلدي ضمن برامج تنمية القادة الإداريين على المستوى البلدي.

٢ ـ عدم التعديل الحكومي في القرار البلدي:

الأصل في علاقة سلطة الرقابة بالقرار البلدي، ألا يكون من شأنها إجراء أي تعديل في القرار مهما كان هذا التعديل بسيطا، تحقيقا لحرية المجلس البلدي وتأكيداً لاستقلاليته في إتخاذ القرار الذي يراه متماشيا مع ظروف البيئة البلدية. فلا يدرك ظروف أي مجتمع بلدي إلا مجلسه البلدي.

والواقع أن هذا الأصل وإن كان يتناسب مع المجالس البلدية الكبرى إلا أنه من قبيل التفريط أن نلتزم به فيما يتعلق بالمجالس الصغرى. ومن ناحية أخرى لو أن الحكومة حُرمت مجرد التعقيب على تصرفات هذه المجالس لكان البديل إحتمال وقوع المحذور الذي فرضت من أجل القضاء عليه هذه الرقابة، وهو شيوع الفوضى الإدارية والتفكك السياسي للدولة.

لهذا فإن التفرقة بين ما هو صلاحية التعديل وما هو صلاحية الامضاء والتصديق مفيدة في هذا الصدد فصلاحية التعديل هي تغيير في إدارة المسئول البلدي الذي اتخذ القرار وذلك باضافة إدارة الرقيب أو إحلالها في حالة الالغاء والحلول. أما صلاحية الإمضاء والتصديق – وهي التي نوصي بها هنا – فهي إما إمضاء القرار كلية برمته أو إلغاؤه كلية.

ولقد أحسن المنظم السعودي صنعا حين قصر سلطة الرقيب في التعديل على إجراءات اتخاذ

القرار البلدي وليس على صلب القرار. ثم أحسن صنعا مرة أخرى حين قدم بين يدي قيامه بالتعديل: الإيعاز إلى المجلس البلدي بإجراء مثل هذا التعديل أو إلغائه. والدليل على ذلك قوله: «حـ لوزير الشئون البلدية والقروية أن يطلب من المجلس البلدي أو رئيس البلدية إلغاء أو تعديل الإجراءات التي تتخذ خلافاً للأنظمة – وله أن يعلن أو يعدل تلك الإجراءات بقرار مسبب» (٤ ـ ب٢/ف٢/م٧).

٣ ـ دوام المسئولية البلدية عن القرار البلدي:

بمعنى أن المجلس البلدي حين يتخذ قرارات في النواحي الإدارية أو المالية أو الخدمية أو غيرها فإنه يظل أولا وأخيرا المسئول الوحيد عن هذا القرار. وهذا المظهر الإستقلالي مترتب على مظهر عدم التعديل الرقابي. وهكذا فما دامت جهات الرقابة لا تملك التغيير في إرادة المجلس البلدي فعليه أن يتحمل مسئولية هذه الحرية ودفع قيمة تمتعه بها. وليس هناك من مبرر أبدا لإلقاء التبعة على الحكومة التي صدقت على القرار البلدي. وتدعيماً لمنهج الذاتية نوصي بأن يتحرى كل مجلس بلدي صفة المشروعية وصفة الصالح العام في قراره مما يجعل الرقابة بالتصديق مجرد إجراء روتين.

٤ ـ التقيد بمبدأ لا رقابة إلا بنص نظامي:

وتطبيق هذا المبدأ يكون بألا يسمح للحكومة أن تؤدي دورها الرقابي متى شاءت، بل فقط متى يسمح لها النظام بذلك بنص واضح صريح. وفي حالة غياب النص تغيب الرقابة. فإذا جاوزت الحكومة حدها الموضح في النظام وفرضت نوعا من الرقابة لا يستند إلى مادة نظامية معينة، فإن المجلس البلدي يمكنه أن يرفع دعوى الطعن والإلغاء – أمام القضاء المختص – إثباتا لذاتيته واستقلاله. ويعقب دكتور أوين هارتلي على ضرورة تقييد الرقابة الحكومية فلا تتم إلا بنص نظامي بقوله: «إن ما ندعو إليه بإختصار هو سياسة تقييد ذاتي مدروسة بعناية للحكومة المركزية في تفاعلاتها مع السلطات المحلية» (١٠ ـ ٤٤٥).

٥ ـ الحكومة لا تتوسع في تأويل النص النظامي:

فلا تأخذ بالإتجاه العام للقواعد المنظمة للعمل البلدي في صدد مباشرة الرقابة، بل عليها أن تلتزم بما جاء في ظاهر تلك القواعد فقط. واذا كان ثمة أسلوبان في التعامل مع قواعد النظام، فإما التطبيق الحرفي وإما الأخذ بالروح السائدة في النظام، فلا شك أن أنسبهما لتأكيد استقلال البلديات والحد من جموح الرقابة، هو الأسلوب الأول.

٦ ـ المشورة الحكومية للبلديات:

يستطيع أيّ مجلس بلدي أن يطلب من الحكومة النصح والمشورة في أي مسألة تدخل في إختصاصه. ومع ذلك فليس هناك مقابل يلتزم به إن رفض المشورة أو خالفها عمليا، حتى وإن أخطأ. ونظرا للفوائد الجمة لهذا المبدأ ومناسبته للعلاقات الودودة بين الحكومة والبلديات، فإن الحكومة قد تقدم هذه النصائح والتوجيهات دون طلب من أي مجلس - خاصة - إذا كانت تتعلق بأكثر من مجلس فتصدرها في شكل تعميم مثلا. وذلك رغبة منها في تدعيم المشروعية والملاءمة والصالح العام. ورغبة منها في جعل القرية - التي هي أحوج إلى النصائح - محوراً للتنمية باعتبارها الوحدة الأساسية في الريف.

٧ ـ لا مساءلة من أي جهة عن الرأي البلدي:

لكن يتمتع أعضاء هيئة أي مجلس بكامل الحرية في التعبير عن آرائهم داخل الإجتماعات واللجان المتخصصة فيكون لهم أن يتناولوا الموضوعات المطروحة للمناقشة بالدراسة والتحليل وإبداء الرأي بلا تحرج من احتمال مساءلة الغير لهم أو محاسبته لعضو المجلس بأقواله.

فليس لجهات الرقابة الخارجية أثر على الأقل رعاية لوجود العنصر المنتخب بإرادة مواطني المجتمع البلدي. ولو كانت وظيفة الرقابة تأخذ صفة الأصالة في مقابل الإستقلال البلدي، لتطلب الأمر المحاسبة عن كل رأي. وفي سبيل ذلك لا بد أن ينص في النظام على «توفير الضمانات اللازمة لممارسة أعضاء المجلس البلدي لإختصاصاتهم في استقلال وحرية وتقدير عدم مسئولية المجلس البلدي عما يبديه من أقوال أو آراء أثناء إجتماعات ومناقشات المجلس أو لجانه» (١١ ـ ٢).

الخاتمة:

من الأبجديات أن أي نظام إدارة بلدية يتأسس على ثلاثة أركان هي: حاجات تخص مجتمعاً بلدياً أكثر من غيره. واستقلال بلدي في إدارتها، ورقابة حكومية على عملية الإدارة. والجدير بالذكر في هذا الصدد أنه كلما كان نظام البلديات حديثا في نشأته وتطبيقه، كلما كان التنازع بين الإستقلالية الذاتية والرقابة الحكومية على أشده. إلا أنه لا يلبث إلا قليلاً حتى يهدأ ويسير مسيره الطبعي في إتجاه أحد القطبين. والرأي الذي نراه أن يحرص المنظم على إنهاء التنازع لصالح تدعيم الذاتية خاصة للمجالس الكبرى كمجلس بلدية العاصمة ومجلس بلدية الميناء الأكبر.

تثبت المراجع والهوامش:

١ - Samuel Humes Eileen Martin, "The Structure of Local Government, A Comparative Survey of 81 Countries," International Union of Local Authorities, 1969, p. 177.

٢ - د. **محمد حسنين عبد العال**، «**الامركزية المحلية**»، إدارة البحوث والإستشارات، اصدارات معهد الإدارة العامة، الرياض، ١٢٩٨ هـ،

٣ - د. عبد المعطى محمد عساف، «**التنظيم الإداري في المملكة العربية السعودية**»، دار العلوم، الرياض، ١٩٨٢ م.

٤ - نظام إدارة البلديات السعودي.

٥ - A. F. Leemans, "Changing Patterns of Local Government," International Union of Local Authorities, 1970.

٦ - قرار وزير البلدية السعودي رقم ٤٠١٨/٦ بتاريخ ١٣٩٧/١١/٢٦ ه.

٧ - د. سليمان الطماوى، «**أهم المشكلات التي تواجه البلديات في العالم العربي والحلول المناسبة لها**»، بحث منشور بمجلة العلوم الإدارية، السنة ١٢، العدد الأول.

٨ - محمد زيتون، «**نظام الإدارة المحلية في مصر منذ خمسة آلاف سنة**»، دار المعارف، ١٩٦٩ م.

٩ - Dr. Sharma, "Journal of Public Administration Overseas," V. ii, No. 1, London, 1949.

١٠ - Owen A. Hartly, "Public Administration", Journal of Royal Institute of Public Administration, V. 49, 1973.

١١ - عبد المعز النجار، «**محاضرات ألقيت على الموظفين الجدد مكتوبة على الآلة الكاتبة في التنظيم والإدارة**»، دورة تدريبية خاصة بموظفي محافظة القاهرة، فبراير، ١٩٧٩ م.

معالم علم النفس الإسلامي

د. عبد الرحمن محمد العيسوي

نحمد الله أن ظهرت. في هذه الأيام. حركات مباركة. يمكن أن نسميها اليقظة الإسلامية التي تستهدف. من بين ما تستهدف. إحياء التراث الإسلامي الأغر. وبعثه من جديد. وغرسه في نفوس الناشئة والشباب العربي والإسلامي. والبحث في طيات هذا التراث الأصيل واستكشاف درره ومكنوناته النفسية والقيمية. ومن هذه الحركات المباركة الدعوة إلى إدخال الإعجاز العلمي في القرآن والسنة بمختلف صوره: الإعجاز البلاغي. التاريخي. الكوني والعلمي. ضمن المقررات الدراسية في الجامعات والمعاهد العليا.

ومن هذه الدعوات الاهتمام بدراسة الجوانب النفسية في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة. وفي هذا المقال المتواضع نناقش قضية وجود ما يسمى بعلم النفس الإسلامي. وإن كنت أبادر إلى القول بأنني لا أتفق مع من يسعى لإحالة كل ما دق وصغر من أمور حياتنا اليومية إلى القرآن الكريم.

فالقرآن الكريم. ولا شك. هو الكتاب المقدس. وهو دستور جامع لحياة المسلم في الدنيا وفي الآخرة. وهو يحوي القضايا العامة والمبادىء الأساسية التي تفسر الظواهر الكونية والإنسانية. ولكننا يجب أن نفرق بين هذا الدستور الجامع والمقدس وبين أي كتاب في علم واحد بعينه من العلوم الحديثة. وإن كانت معرفة الإنسان مهما أتسعت وتعمقت فمردها إلى الله تعالى الذي علم الإنسان ما لم يعلم.

وبخصوص وجود ما يمكن أن نسميه بلغة العصر «**علم النفس**» فلا شك أن المتأمل في القرآن الكريم وفي السنة المشرفة يدرك أنهما بصفة عامة خطاب للنفس. أو مخاطبة للنفس

البشرية والعقل والقلب والفؤاد. ولا شك أن لهذه المخاطبة الربانية أعمق الأثر في نفس الإنسان وحسه ووجدانه وفكره وعقله وفي سلوكه. وسيرى القارىء الكريم، من خلال هذا البحث المتواضع. أن التراث الإسلامي الحنيف حافل بكثير من المفاهيم النفسية وبالموضوعات التي تندرج تحت اسم علم النفس في العصر الحديث من ذلك:

١ ـ مفهوم الطبيعة الإنسانية أو البشرية.

٢ ـ مفهوم النفس وأنواعها ووظائفها.

٣ ـ السلوك. أنواعه والغاية منه.

٤ ـ الشعور.

٥ ـ الإدراك.

٦ ـ التفكير.

٧ ـ الإحساس.

٨ ـ التأمل والتدبر.

٩ ـ التعلم.

١٠ ـ التذكر.

١١ ـ الخيال.

١٢ ـ التبصر أو الإبصار أو البصيرة.

بل إن المتأمل في مضمون الآيات القرآنية الكريمة[١] والأحاديث النبوية الشريفة[٢] يستطيع أن يستشعر كثيراً من الوظائف النفسية، ومن الموضوعات التي يدعى علماء النفس في الوقت الحاضر إبتكارها. بينما لإسلامنا الحنيف فضل السبق في التعرف عليها وفي ممارستها، وإن لم تكن قد أعطيت نفس الاصطلاحات أو نفس الأسماء، من ذلك:ـ

١ ـ العلاج النفسي.

٢ ـ التوجيه التربوي والنفسي.

٣ ـ الإرشاد التربوي والنفسي.

٤ ـ التعليم والتدريب والاحتراف.

٥ ـ إعلاء الغرائز والدوافع والتسامي بها.

٦ ـ القوة والاستعداد.

٧ ـ تربية الطفل.

٨ ـ تربية المرأة.

وإذا سلمنا بأن هناك ما يمكن أن نسميه بحق علم النفس الإسلامي، فإن هذا العلم يتميز عن علم النفس الحديث بعدة مزايا، إلى جانب السبق التاريخي.

خصائص علم النفس الإسلامي:

١ ـ من ذلك أنه علم روحاني، في مقابل علم النفس المادي المعاصر، فهو لا يقدس المادة، ولا يربي أبناءه على التكالب عليها وإنما يهتم با لجوانب الروحية من الإنسان[٣].

٢ ـ أنه علم نفس أخلاقي في جوهره وفي وجهته، فهو يهتم بغرس المبادىء والقيم الأخلاقية والفضائل السلوكية في أبناء أمة الإسلام.

٣ ـ أنه علم نفس إيماني، يستهدف غرس الإيمان في قلب الفرد ووجدانه، وتأصيل هذا الإيمان وترسيخه، وتحويله إلى حيز الوجود الفعلي والسلوك العملي.

٤ ـ أنه علم نفس عقلاني، فلا مجال فيه للخرافة أو الشعوذة أو الدجل أو الوهم أو الأفكار الفلسفية أو الميتافيزيقية «أي ما وراء الطبيعة»، **ولكنه يخاطب عقل الإنسان وفكره وحسه ووجدانه، ويعتمد على الإقناع والبرهنة، والتبصر في الأدلة والشواهد من معجزات الله تعالى في مخلوقاته، وآياته في أحداث الكون وفي الطبيعة وفي الإنسان وبالذات في نفس الإنسان. فهو يدعو للتأمل والنظر والتدبر واستخلاص العظات والعبر، والوصول إلى النتائج القائمة على أساس الاستدلال العقلي والمنطقي. وهو بذلك دعوة للإنسان لدراسة نفسه، وكيف خلق؟ ودعوة لدراسة الظواهر الكونية، وما تنطوي عليه من معجزات الخلق. ومن هذا المنطلق نستطيع أن نصف هذا العلم بأنه علم تجريبي يقوم على أساس مشاهدة الظواهر الكونية والتأمل فيها وملاحظتها ملاحظة دقيقة بغية الاهتداء** إلى خالقها سبحانه وتعالى.

٥ ـ نستطيع أن نصف «**علم النفس الإسلامي** بالقول إنه يمتاز بالنظرة الشمولية التكاملية. فإذا كانت هناك بعض مدارس علم النفس الحديث التي تنظر للغرائز الفطرية في الإنسان،

وإذا كانت هناك مدارس أخرى تنظر للجوانب العقلية في الإنسان، فإن المدرسة الإسلامية(٤) في علم النفس تمتاز بالنظرة الشمولية للإنسان ككل موحد مكون من النفس والجسم، بل تنظر إليه كجزء من كيان أكبر هو الأسرة والمجتمع أو الوطن، وتدرك ما بين هذا الإنسان وبين عالمه الذي يعيش فيه. وتلك نظرة تمتاز عن النظريات الحديثة التي توصف «بالتخصص الدقيق» والتي تجزىء الإنسان، وتجزىء المعرفة الإنسانية إلى جزئيات صغيرة تضيع معها الغاية الكلية للأشياء.

هذه إشارة عابرة لعلم النفس الإسلامي وخصائصه بالمقارنة إلى علم النفس الحديث، ولكن لإحكام فهم القضية والتعرف على جوهر هذا العلم الإسلامي وإدراك ما بينه وبين العلم الحديث من ضروب الاتفاق والاختلاف، نسوق للقارىء الكريم شرحاً لمفهوم علم النفس الحديث ومناهجه وموضوعات دراسته ومجالاته النظرية والعملية.

مفهوم علم النفس الحديث ومناهجه وموضوعاته ومجالاته النظرية والتطبيقية:

كان علم النفس قديماً يعرف بأنه علم دراسة العقل البشري **The Study of Human Mind**، ولكن سرعان ما تبين أن العقل مفهوم مجرد، أي معنوي. وليس له وجود حسي ملموس يصلح للقياس وللتجريب. ولذلك تحول علم النفس إلى دراسة السلوك الإنساني **The Study of Human Behaviour**، ذلك لأن السلوك يمكن ملاحظته ومشاهدته وقياسه، كما يمكن تعديله وتحسينه. فضلاً عن أن السلوك يصدر عن الإنسان بكليته أو يصدر عن الإنسان كوحدة جسمية نفسية روحية خلقية اجتماعية. يبقى أن نتعرف على مفهوم السلوك في علم النفس، حيث يقصد بالسلوك كل ما يصدر عن الكائن الحي من استجابات داخلية أو خارجية نتيجة لتعرض الإنسان لبعض المثيرات. ومن هنا يمكن القول بأن هناك سلوكاً فطرياً يوجد عند جميع أفراد النوع. وهو السلوك الذي يرثه الإنسان ويولد مزوداً به، فلا يكتسبه أو يتعلمه من البيئة الاجتماعية والمادية التي يعيش في كنفها. ثم هناك السلوك المكتسب وهو ما يتعلمه الفرد ويميز علماء النفس بين السلوك الشعوري، وهو

السلوك الذي يدرك الفرد دوافعه ويعرفها ويعيها ويفطن إليها تماماً، كذهاب الطالب للجامعة لتلقي العلم والمعرفة[٥]. ويبين السلوك اللاشعوري الذي لا يدرك الفرد دوافعه، ومن ذلك ما يظهر في الأحلام وفي العقد والأمراض النفسية. ثم هناك السلوك السوي الطبيعي، والسلوك الشاذ. ومن ضروب النوع الأخير خوف الفرد من رؤيته الماء أو الدماء أو الظلام .. الخ.

المنهج :

هذا هو السلوك بالمعنى النفسي، أما عن المنهج الذي يستخدمه علم النفس الحديث في دراسة موضوعاته فهو المنهج العلمي التجريبي، الذي يقوم على أساس إجراء التجارب. ونعني بالتجربة أن يصطنع الباحث الظاهرة التي يريد دراستها اصطناعاً تحت الظروف التي يرغب فيها. كما يعتمد المنهج العلمي على الملاحظة أو المشاهدة أو المعاينة، وتصلح للظواهر التي لا يمكن إحداثها تجريباً كالمرض أو الحب أو الموت أو الجريمة. وإلى جانب هاتين الدعامتين: الملاحظة والتجربة، فإن علم النفس الحديث يتخذ من الرياضيات لغة لعرض نتائجه وإستخلاص حقائقه. كذلك فإن فكر الباحث السيكولوجي الحديث يتسم بالموضوعية، لا بالذاتية حيث يقف من الظواهر التي يدرسها موقف الحياد، فيصفها كما هي موجودة بالفعل في الواقع، ويسجلها كما هي، لا كما يريدها هو أن تكون، ولا كما ينبغي أن تكون، وإنما يسجلها كما هي دون أن يفض عليها أهواءه وآراءه الذاتية والشخصية أو ميوله أو تعصبه أو تحيزه. وإنما يقف موقف الحياد. وكذلك ظهرت المعامل والمختبرات النفسية التي تقيس الظواهر المراد دراستها قياساً كمياً، وموضوعياً، كالذكاء أو القدرات أو الأمراض. هذا هو علم النفس الحديث وموضوع دراسته يتناول جميع حياة الإنسان الشعورية واللاشعورية، والفردية والجماعية. ولذلك يدرس موضوعات مثل الدوافع على السلوك، والشعور واللاشعور. كما يدرس العمليات العقلية العليا في الإنسان كالتفكير والتخيل والتصور والإدراك والتعلم والتذكر. كما يدرس أيضاً الانفعالات كالحب والكره والخوف والأحلام والإحساس. ولقد اتسعت آفاق علم النفس الحديث وأصبح يتناول جميع جوانب الحياة العصرية، السوية والشاذة الفردية والجماعية. فتدخل في السياسة والصناعة والتجارة والحرب والتربية[٦].

مجالات علم النفس:

هناك العديد من فروع هذا العلم الناشىء، فقد اتسعت آفاقه، بعد أن ثبتت فائدته وحاجة إنسان العصر إليه، لا لحمايته من الأمراض العقلية والنفسية وحسب، وإنما لزيادة كفاءته ومقدرته الإنتاجية، وتنمية قدراته الإبداعية. من هذه الفروع علم النفس الفسيولوجي، ويدرس الظواهر الجسمية والداخلية من حيث اتصالها بالأحوال النفسية، وعلاقاتها بالجهاز العصبي[٧]. وهناك علم النفس الصناعي ويختص بدراسة العمل والعمال وتوزيعهم على الأعمال التي تتفق مع قدراتهم وذكائهم. كما يدرس الأمن الصناعي وحوادث العمل، والتدريب المهني، والظروف الفيزيقية المحيطة بالعمل كالإضاءة والحرارة[٨]. أما علم النفس التجاري فيدرس أساليب التأثير في المشترى، ومعرفة ذوقه ووسائل الإعلام والدعاية، وطرق إدارة المؤسسات والشركات وأساليب تحقيق الربح. وهناك علم النفس الجنائي ويدرس أسباب الجريمة ودوافعها ومكافحة الانحراف والجنوح، ويسهم في رسم السياسة العقابية للمجتمع. ومن فروع علم النفس الحديث علم النفس الحربي ويهتم بدراسة الروح المعنوية للجنود وكيفية العمل على ارتفاعها، كما يدرس أساليب الحرب النفسية دفاعاً وهجوماً، وطرق تدريب الجنود، وتوزيعهم على الأسلحة المختلفة. أما علم النفس الفارقي فيدرس الفروق التي توجد بين الأفراد والجماعات، تلك التي ترجع إلى عوامل السن والجنس والسلالة والطبقة الاجتماعية .. الخ. ويدرس علم نفس الطفل مراحل النمو وخصائص كل مرحلة ومطالب النمو فيها، وطرق تعليم الطفل وتربيته كما يدرس دوافع الطفل واتجاهاته وميوله ومشكلاته. ويختص علم النفس الشواذ بدراسة السلوك الشاذ، كالضعف العقلي، والأمراض النفسية والعقلية، كما يدرس العبقرية والنبوغ. ومن الفروع الهامة لعلم النفس الحديث علم النفس التربوي ويدرس التوجيه التعليمي والنظريات التي وضعت لتفسير عملية التعلم. أما علم النفس الحيوان فيدرس سلوك الحيوان كالإدراك والتعلم ويدرس غرائز الحيوان ودوافعه وذكائه. ويهتم علم النفس المقارن بمقارنة سلوك الإنسان والحيوان وسلوك الطفل والراشد الكبير، والبدائي والحضاري والسوي والشاذ. كذلك يهتم علم النفس القضائي بدراسة جميع العوامل النفسية التي تؤثر في المشتركين في الدعوى الجنائية كالقاضي والمتهم والمجني عليه والشهود والدفاع، والأدلة ومدى تأثيرها في

القضاة. وهناك علم النفس الاجتماعي ويدرس إتجاه الأفراد إزاء غيرهم من الناس ومن المؤسسات، كما يدرس العلاقة بين الفرد والبيئة الاجتماعية . ومن موضوعاته القيادية والرأي العام والشخصية واللغة[٩] . وكلما زادت الحياة العصرية والحضارة الحديثة تعقيداً كلما زادت الحاجة إلى علم النفس، ولذا ظهرت فروع حديثة منه، منها علم النفس البيئي، وسيكولوجية الزحام، وسيكولوجية التلوث، كما ظهرت موضوعات تستهدف مقارنة نشاط ذهن الإنسان بنشاط الحاسب الآلي أو العقول العلمية. كذلك ظهرت إتجاهات نفسية متأثرة بالفلسفات المعاصرة كالفلسفة الوجودية والبرجمانية[١٠] . هذه موضوعات علم النفس الحديث، ومنها يتضح أنها تشمل كافة جوانب الحياة العصرية. وهنا يمكن أن ننتقل، مع القارىء الكريم، إلى التعرف على الأصول الإسلامية لهذا العلم الناشىء، أو بالأحرى التعرف على معالم علم النفس الإسلامي ومفاهيمه وخصائصه .

معالم علم النفس الإسلامي:

يستطيع المتأمل في تراثنا الإسلامي الحنيف أن يدرك أن هناك دعوة لدراسة النفس الإنسانية، وكثير من العمليات العقلية والنفسية كالإحساس والإدراك والتفكير والتخيل والتصور والتأمل والتدبر في مخلوقات الله[١١].

وظائف النفس:

يصور القرآن الكريم النفس البشرية، ويشير إلى أن هناك نفساً لوامة، تلوم صاحبها على ما يرتكب من الذنوب والمعاصي. وتشبه هذه النفس الضمير الخلقي في علم النفس الحديث، أو الذات العليا في مفهوم مدرسة علم النفس التحليلي. يقول تعالى «**ولا أقسم بالنفس اللوامة**» [**القيامة ٢**]، ومن وظائف النفس كذلك أنها قد تدفع صاحبها إلى الإتيان بالسوء مصداقاً لقوله تعالى «**وما أبرىء نفسي إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي**» [**يوسف ٥٣**] ومن خصائص النفس، في المدرسة النفسية الإسلامية أنها قد تكون سوية، وقد تكون معتلة، وفي الحالة الأخيرة يلزم التدخل بالوعظ والإرشاد والنصح والتوجيه والإقناع لعلاجها. يقول الله تعالى

«ونفس وما سواها. **فألهمها فجورها وتقواها**» [**الشمس ٧**]. ومن وظائف النفس أنها مسئولة عما تأتيه من الخير والشر، من السلوك الطيب الحميد ومن السلوك الشاذ والمنحرف لقوله عز وجل «**واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة**» [**البقرة ٤٨**]. وتمتاز النظرة الإسلامية بتحديد مسئولية النفس لأن ذلك يدعوها إلى الاستقامة وإلى السوية. وبذلك تختلف نظرة الإسلام عن «الحتمية السيكولوجية»(١١) الحديثة والتي تذهب إلى القول بأن سلوك الإنسان محتوم عليه بحكم الظروف والملابسات والمؤثرات التي تحيط بالفرد، وبذلك يصبح من الحتم عليه أن يأتي هذا السلوك المعين. ومن خصائص النفس، في التصوير الإسلامي الأصيل، أن لها طاقة محدودة وليست طاقة مطلقة، وعلى ذلك فلا يجوز أن تكلف بما لا طاقة لها به، أو بما يفوق قدرتها لقوله تعالى «**لا تكلف نفس إلا وسعها**» [**البقرة ٢٣٣**]. ومن خصائص النفس أنها لا تموت إلا بإذن الله تعالى، وتعطى هذه النظرة الشعور بالاطمئنان للإنسان «**وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتاباً مؤجلاً**» [**آل عمران ١٤٥**]. والنفس الإنسانية، في التصور الإسلامي، نفس واحدة، أو ذات أصل واحد. ومن شأن هذا التصور أن يعطى للإنسان شعوراً بالوحدة والإتحاد والوئام والتجانس مع بني جنسه، ويختلف هذا عن النزعات العنصرية الحالية(١٢) وفكرة القوميات(١٣) والنعرات الطائفية والشعور بالسمو. وذلك مصداقاً لقوله تعالى «**يا أيها الناس أتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة**» [**النساء آية ١**]. ومن خصائص النفس أنها ستلقى جزاء عملها إن خيراً فخير وإن شراً فشر، لقوله تعالى «**ليجزى الله كل نفس ما كسبت إن الله سريع الحساب**» [ابراهيم **٥١**] وقوله تعالى «**وتوفي كل نفس ما عملت وهم لا يظلمون**» [**النحل ١١١**] وللنفس كرامة لا بد وأن تصان فلا يجوز قتلها إلا بالحق «**ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق**» [**الإسراء ٢٣**].

ووفقاً للتصور الإسلامي، وللعقيدة الإسلامية فإن «**كل نفس ذائقة الموت**» [**الأنبياء ٣٥**]. وفكرة حتمية الموت من الأفكار التي تساعد الإنسان على عدم التكالب على الدنيا ومتاعها، والتي تحد من عدوان الإنسان على أخيه الإنسان. وإذا كانت النفس، في التصوير القرآني الكريم، لها وظائف، فإن هذه الوظائف محدودة، فهناك ما يتعدى دائرة معرفتها. فهي لا تدري متى وأين ولماذا تموت «**وما تدري نفس بأي أرض تموت** [**لقمان ٣٤**]. ومن وظائف النفس

الشعور بالحسرة والندم واللوم والتأنيب والتعنيف يقول الله تعالى «**أن تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله**» [**الزمر ٥٦**]. وإلى جانب تقرير مسئولية النفس «**كل نفس بما كسبت رهينة**» [**المدثر ٣٨**]. فإن الإنسان مطالب بأن ينهي نفسه عن الهوى وأن يوجهها نحو الصلاح والتقوى والورع والخشوع والطاعة مصداقاً لقوله تعالى «**وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى. فإن الجنة هي المأوى**» [**النازعات ٤٠**]. والنفس قد تكون شقية تعسة، وقد تكون مطمئنة راضية مرضية «**يا أيتها النفس المطمئنة. أرجعي إلى ربك راضية مرضية**» [**الفجر ٢٧**]. وقد تكون النفس زكية طاهرة كما في قوله تعالى «**قال أقتلت نفساً زكية بغير نفس لقد جئت شيئاً نكراً**» [**الكهف ٧٤**]. وفي الوقت الذي تأتي الحسنات للإنسان من الله تعالى الغفور الرحيم. فإن السيئات تأتي من النفس، «**وما أصابك من سيئة فمن نفسك**» [**النساء ٧٩**]. والله تعالى يعلم ما تحويه نفوسنا، ولكننا لا نعلم علم الله لقوله تعالى «**تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك**» [**المائدة ١١٦**]..

«**فعلم النفس**» علم محدود وليس علماً مطلقاً. وهذه حقيقة يقرها ويؤكدها العلم الحديث. والنفس هي التي تقوم بذكر الله تعالى، والتضرع لله تعالى، وعملها قد يكون خفياً مستتراً، وقد يكون علنياً. مصداقاً لقوله تعالى «**وأذكر ربك في نفسك تضرعاً وخيفة**» [**الأعراف ٢٠٥**]. والنفس شاهد على الإنسان يوم القيامة لقوله تعالى «**إقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً**» [**الإسراء ١٤**].

ومن وظائف النفس الصبر والمصابرة «**وأصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي**» [**الكهف ٢٨**]. والإنسان قد يظلم نفسه ويوقع عليها الأذى والظلم لقوله تعالى «**ومن بفعل ذلك فقد ظلم نفسه**» [**البقرة ٢٣١**]. وترجع هداية الإنسان أو ضلاله إلى نفسه «**فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها**» [**يونس ١٠٨**]. وقوله تعالى «**فمن نكث فإنما ينكث على نفسه**» [**الفتح ١٠**]. ومن وظائف النفس أنها توسوس للإنسان إلى الحد الذي جعل الطب النفسي الحديث يفرد مرضاً خاصاً أسماه الوسوسة [١٤]، وفيه تظل الأفكار السوداء أو التافهة تهبط على ذهن الإنسان فتقلق مضجعة، ولا يستطيع التخلص من هذه الأفكار،

وتلك الهواجس والوساوس رغم علمه بسخافتها وعدم جدواها[١٥] إلا أنه يصعب عليه التخلص منها. وفي هذا الصدد يقول القرآن الكريم «**ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه**» [**سورة ق ١٦**]. والنفس كما قد تكون سخية كريمة، قد توصف بالشح والبخل لقوله تعالى «**ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون**» [**الحشر ٩**]. والنفس قد تشقى وتتحمل المشاق والمكابد لقوله تعالى «**وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس**» [**النحل ٧**]. والنفس قد تشتهي الأشياء كما في قوله تعالى «**وفيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين وأنتم فيها خالدون**» [**الزخرف ٧١**].

وقد يشير لفظ النفس في القرآن الكريم إلى الشخصية برمتها كما في قوله تعالى «**أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم**» [**البقرة ٤٤**]. فالإنسان كذلك مطالب بأن يعود نفسه على البر والإحسان. والنفس قد تبطن بعض النوايا والرغبات، ولكن الله تعالى يحاسبنا على ما تحتويه أنفسنا من الخير أو من الشر، فالأعمال بالنيات «**وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله**» [**البقرة ٢٨٤**]. والنفس كما هي فاعلة للتأمل والتبصر والتذكر، فهي كذلك موضوع للتأمل فيها بغية الوصول إلى خالقها، فهي برهان على الصانع العظيم، وهي واحدة من معجزات الله ومن آياته في الخلق «**ضرب لكم مثلاً من أنفسكم**» [**الروم ٢٨**]. فالله تعالى يدعونا للنظر والتأمل والتبصر في أنفسنا «**وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون**» [**الذاريات ٢١**]. ومن خصائص النفس أنها قادرة على إخفاء محتواها كما في قوله تعالى «**يخفون في أنفسهم ما لا يبدون**» [**آل عمران ١٥٤**].

وفكرة إخفاء بعض محتويات النفس تشبه، في الوقت الحاضر، فكرة الكبت[١٦]، حيث تترسب بعض الذكريات والرغبات في منطقة مجهولة من الذات هي منطقة اللاشعور، ويهتم القرآن الكريم اهتماماً كبيراً بالنفس، ويجعلها أساس كل إصلاح، فإذا صلحت النفوس فقد صلحت الحياة «**ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**» [**الأنفال ٥٣**]. فتقويم النفس أساس تقويم الشخصية وإصلاحها أساس إصلاح الحياة الاجتماعية، ومن هنا تبرز أهمية علاج أمراض النفس وعللها ووقايتها من الإصابة بتلك الأمراض والعلل «**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**» [**الرعد ١١**]. وخلق النفس

آية من آيات الله ينبغي أن يتدبر فيها الإنسان ويتأمل فيها وصولاً إلى الخالق المبدع «**ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم**» [**الكهف ٥١**]. والنفس موضوع لتفكير الإنسان وإعمال عقله لقوله تعالى «**أولم يتفكروا في أنفسهم**» [**الروم ٨**]. وهكذا يوضح القرآن الكريم النفس البشرية وخصائصها ووظائفها وطبيعتها قبل أن يهتدي علم النفس الحديث إلى شيء من هذا.

مفهوم القلب:

ومن المفاهيم النفسية في القرآن الكريم إلى جانب النفس، العقل والفكر، والقلب والأفئدة، واللب والبصيرة، والذكر والعلم، والإدراك والفهم، وما إلى ذلك. ويقترب مفهوم القلب من مفهوم النفس، فقد يوصف بالرقة أو بالغلاظة «**ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك**» [**آل عمران ١٥٩**] وقد يكون القلب سليماً أو معتلاً «**إلا من أتى الله بقلب سليم**» [**الشعراء ٨٩**]. فالقلب قد يصاب بالمرض وقد يتمتع بالسلامة والإيمان «**إن أتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض**» [**الأحزاب ٣٢**]. وقد يشعر القلب بنور العلم والهداية وقد تطمسه الغشاوة «**وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة**» [**الجاثية ٢٣**]. كذلك فإن القلب قد يتمتع بالأمن والأمان والطمأنينة وقد يحرم من كل هذا «**قال أولم تؤمن. قال: بلى ولكن ليطمئن قلبي**» [**البقرة ٢٦**]. و قد يشعر القلب بالخوف والهلع والرعب والفزع إذا فرغ من الإيمان «**سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بما أشركوا بالله**» [**آل عمران ١٥١**]. ومن وظيفة القلب التفقه والفهم العميق «**لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها**» [**آل عمران ١٧٩**]. كذلك فإن العين قد لا تبصر فتتعطل وظيفتها. وسبيل شعور القلوب بالإطمئنان هو ذكر الله تعالى «**ألا بذكر الله تطمئن القلوب**» [**الرعد ٢٨**]. ومن وظائف القلب التعقل والتفكير والإدراك «**أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها**» [**الحج ٤٦**]. ومن وظيفة القلب أن يتدبر القرآن الكريم «**أفلا يتدربون القرآن أم على قلوب أقفالها**» [**محمد ٢٤**]. والقلب يشعر بفضل الله، بالسكينة والهدوء «**هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً**» [**الفتح ٤**]. ومن خصائص قلب المؤمن أن يكون مملوءاً بالرأفة والرحمة «**وجعلنا في قلوب الذين أتبعوه رأفة ورحمة**» [**الحديد ٢٧**]. ومن خصائص القلب، في التصور القرآني، الشعور بالخوف

والرجفة والاصغاء أو الطاعة. وكذلك القسوة فتصبح كالحجارة. والقلب لدى المؤمن يشعر بالألفة والتعاطف، فالله تعالى هو الذي يؤلف بين القلوب.

ويصف القرآن الكريم كثيراً من العمليات النفسية التي أصبحت موضوعاً لدراسة علم النفس الحديث. فالقرآن الكريم يستخدم لفظ الأبصار ليعني عملية الإدراك «فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها» [الأنعام ١٠٤]. فالقرآن يدعو للتفكير، والمعروف أن التفكير من العمليات العقلية التي تشكل موضوعاً أساسياً من موضوعات دراسة علم النفس الحديث «إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون» [النحل ١١]. وبالمثل يدعو القرآن الكريم للتذكر والتعقل والسمع «إن في ذلك لآية لقوم يسمعون» [النحل ٦٥].

هذه صورة مبسطة لمعالم علم النفس الإسلامي، ولكن التراث الإسلامي حافل بما هو أعمق من هذا، وبما هو أكثر شمولاً لجوانب حياة الإنسان النفسية، ويكشف التنقيب في مكنونات هذا التراث أنه تناول الجوانب النفسية في كافة مجالات حياة الإنسان، حياة الفرد وحياة الجماعة. ففيه نهى عن إنفعال الغضب، والمعروف حديثاً أن للإنفعالات الحادة آثاراً ضارة بصحة الفرد الجسمية والعقلية، كذلك يتضمن هذا التراث الأصيل من الدعاء ومن السلوك القويم. ومن العفو والتسامح، وفوق كل شيء من الإيمان، ما يقي الفرد من الإصابة بالأمراض العقلية والنفسية. كذلك في الدعاء وفي الذكر، وفي الصلاة وفي الصوم، وفي الزكاة وفي الحج، وفي كافة التكاليف ووجوه البر والإحسان ما يحمي الإنسان من التعرض لهذه الأمراض. ففي القرآن الكريم أبلغ طرق العلاج النفسي. إلى جانب هذا فتراثنا زاخر بمعلومات نفسية. عن الحرب وفنونها، وعن التجارة وأصولها الخلقية، وعن الزواج وقواعده، وعن تكوين الأسرة الصالحة، وعن طلب العلم والمعرفة. وهكذا مما تتضمنه فروع علم النفس الحديث: العام، القضائي، الجنائي، المهني، التجاري، الاجتماعي، الارتقائي، العسكري أو الحربي، وعلم النفس التربوي. فلكل من هذه الفروع أصول في تراثنا العريق. فما أحرانا أن نجلب هذا التراث وأن نهتدي بهديه، وأن ننشره للعالم أجمع لأن من لا ماض له. لا حاضر له..

هوامش البحث:

(١) **القرآن الكريم.**

(٢) **الصحيحين** البخاري. ومسلم.

(٣) يمكن للقارىء الكريم الاطلاع على أي مرجع في علم النفس الحديث لعقد المقارنة من ذلك كتاب: **د. سعد جلال** المرجع في علم النفس. دار المعارف بمصر.

(٤) **د. أحمد عزت راجح.** أصول علم النفس. دار القلم بيروت.

(٥) **د. عبد الرحمن العيسوي.** معالم علم النفس. دار النهضة العربية ببروت.

(٦) **د. عبد الرحمن العيسوي.** علم النفس في الحياة المعاصرة. دار المعارف بمصر.

(٧) **د. عبد الرحمن العيسوي.** علم النفس الفسيولوجي. دار النهضة العربية، بيروت.

(٨) **د. عبد الرحمن العيسوي.** علم النفس والانتاج، دار النهضة العربية، بيروت.

(٩) **د. عبد الرحمن العيسوي.** علم النفس الاجتماعية. دار النهضة العربية، بيروت.

(١٠) البرجماتية Pregmatism هي الفلسفة العلمية والعملية السائدة في أمريكا والتي تحكم على الأشياء وفقاً لفوائدها العملية أو نتائجها العملية.

(١١) أو القول بالجبر — Psychological determinism.

(١٢) — Racialism.

(١٣) — Nationalism.

(١٤) يطلق على هذا المرض النفسي عصاب الوسواس — Obsession

(١٥) **د. عبد الرحمن العيسوي** أمراض العصر، دار المعرفة الجامعية.

●●●●●

* **وحدة كلمتنا الإسلامية ليست لصالحنا فقط، إنما لمصلحة السلام والبشرية جمعاء.**

«فيصل بن عبد العزيز»

أهمية تجميع تراثنا الوثائقي

هناك أهمية كبرى، بل ضرورة ملحة لجمع تراثنا المكتوب في وثائق ومخطوطات موزعة على مختلف مكتبات العالم، ويتعذر علينا كعرب الوصول إلى تلك التحف الثمينة من تراثنا. وذلك لبعدها عنا مئات بل آلاف الأميال، وللعقبات التي تضعها حكومات هذه الدول التي تقتني تلك الوثائق والمخطوطات أمام من يريد الحصول على أي شيء منها..

وتتضح لنا ضرورة العمل الجاد والإصرار على جمع تراثنا السليب إذا علمنا ببساطة أن التراث هو القاعدة الأصلية التي ترتكز عليها بنية كل أمة، وأنه يتدخل في تشكيل ملامح الشعوب وتحديد سماتها، ويمثل تجاربها الإنسانية التي قامت بها عبر العصور، تلك التجارب التي تمت وأدت نتائجها وبقيت دروساً متاحة للخلف يستمد منها العبر ويكون من نتائجها رؤية مستقبلية لما يمكن أن يحدث. فالتراث إذن ثروة علمية وقومية نفسية لا تقدر بثمن.

والوثائق التي تحمل بين سطورها تراث الأمة ترتبط ارتباطاً مباشراً بحضارة الإنسان. ذلك أن حضارة أي شعب تحتاج إلى نصوص مكتوبة تدل عليها. سواء أكان ذلك النص مكتوباً على ألواح أو أوراق البردى أو جلود الحيوانات.

ومن البديهي القول أن الشعوب المتقدمة في سلم الحضارة تحافظ على وثائقها بكل تشدد وعناية. وتعتبر تلك الوثائق كنوزاً ثمينة. ذلك أن الوثيقة هي الشاهد الأكبر على التاريخ، وهي الدليل الأعظم على الشخصية الحضارية لأي شعب من الشعوب.

الوثائق في مكتبات العالم

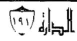
الأستاذ عبدالله حمد الحقيل

والوثائق هي الأصول النزيهة التي يجد المؤرخ بين ثنايا سطورها من الحقائق ما يسد الثغرات الناقصة ويستكمل الحلقات المفقودة..

والدراسات التاريخية المبتكرة تعتمد اليوم اعتماداً كبيراً على الوثائق باعتبارها من المصادر التاريخية الأصلية والأساسية لكل باحث يرغب في إضافة مادة علمية جديدة أو الخروج بنتائج وحقائق علمية لم تكن معروفة لكل المؤرخين أو بعضهم من الذين يعتمدون على المراجع الأدبية والتاريخية المطبوعة وحدها..

وتعتبر الوثائق من المصادر الأصلية والأساسية لدراسة التاريخ والحضارة العربية فهي تفتح لنا أبواباً جديدة متعددة للدراسة باعتبارها منبعاً مادياً بكراً يرد فيه الكثير مما أهمله بعض المؤرخين للتاريخ..

كيف نستطيع إغفال أهمية جمع تراثنا الفكري الموجود في مختلف بقاع العالم إذا علمنا أن معظم ما تقتنيه مكتبات العالم من وثائقنا ومخطوطاتنا العربية الإسلامية نسخة وحيدة وليس لها مثيل في بلادنا العربية ونحن كعرب ومسلمين في أشد الحاجة إلى معرفة ما تحتويه تلك النسخ الفريدة حتى ينكشف لنا كثير من الحقائق التي نجهلها ولا نعرف شيئاً عنها وحتى نستطيع أن نصحح بعض المغالطات المقصودة والتضليل المتعمد من جانب الدول الغربية.



ودون الحصول على تراثنا المسلوب كيف نستطيع الوصول إلى التعريف بفضل المسلمين في جعل الكيمياء علماً يعتمد على البحث والتجربة. وفضلهم في وضع علم الجبر المتمثل في كتاب الجبر والمقابلة للخوارزمي. والتقدم الذي أحرزه علماء المسلمين في علم الطب. وباختصار فإن ذلك التراث العربي الإسلامي المتناثر هنا وهناك زاخر بكم هائل من العلوم في مختلف الاتجاهات مثل علوم القرآن والحديث والسيرة والتدوين والتاريخ والفقه والعقائد وعلوم اللغة والطب والكيمياء والرياضيات والفلك والعمارة والفنون وغير ذلك..

وإذا كان تراثنا الموجود في مختلف بقاع العالم هاماً جداً لتلك البلاد سواء أكانت أوروبية أو غير أوروبية فهل من الممكن أن ننكر بأنه أهم لنا ونحن أصحابه؟.

فمن الذي جعل انجلترا وفرنسا وألمانيا وبلجيكا والنمسا وهولندا وإيطاليا والفاتيكان والبرتغال والاتحاد السوفييتي والولايات المتحدة الأمريكية تلهث وتتسابق على اقتناء ما تستطيع اقتناءه من التراث العربي الإسلامي وتضعه في مكتباتها وتغلق عليه من المغاليق.. من المحافظة الواعية، ولا يوجد سبب لذلك سوى أهمية هذا التراث أولاً، ثم حرمان المسلمين ثانياً من ذلك الكنز الثمين. ألا وهو تراثهم، وذلك للعمل على عدم تقدمهم. وحرصاً منهم على مواصلة تخلف المسلمين.

بالإضافة إلى كل ذلك هل يمكن للباحث العربي أن يتمكن من السيطرة الكاملة على بحثه دون الرجوع إلى تلك الوثائق والمخطوطات الموجودة والمشتتة في مكتبات تلك الدول الأخرى والتي لا يوجد لها نسخ أخرى في وطننا العربي.

ولعل من الطريف ما قرأته مؤخراً أن أحد تلاميذ إحدى الجامعات الغربية أهدى إلى جامعته التي يدرس فيها سبعة آلاف وخمسمائة مخطوط غربي كانت في حوزة أحد أقاربه من المستشرقين.. ويبدو أن هناك قصصاً كثيرة شبيهة بذلك، فلنحرص على تجميع ولَمِّ شتات تراثنا المتناثر في خزائن مكتبات الغرب والشرق، ولدى وهواة جمع المخطوطات وعلماء الاستشراق..

وكم هو جميل جداً أن تثار بين الفينة والفينة قضايا التراث وأن تكون محوراً وموضوعاً لاهتماماتنا. إذ نلتمس في ذلك شخصيتنا ووجودنا الحضاري وتأثيرنا القوي الممتد منذ القديم، ومن الواجب أن نكتب عنه ونعايشه وننقب فيه ونختار منه ونتناول ذلك بالدراسة والتحليل والاستقراء والتنقيح..

من البلاغة العربية

أسلوب الكناية

د. عبده عبد العزيز قلقيله

الكناية ـ كما عرفها القزويني ـ «لفظ أُريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه حينئذ كقولك (فلان طويل النجاد) أي طويل القامة و (فلانة نئوم الضحى) أي مرفهة مخدومة غير محتاجة إلى السعي بنفسها في إصلاح المهمات، وذلك أن وقت الضحى وقت سعي نساء العرب في أمر المعاش وكفاية أسبابه، فلا تنام فيه من نسائهم إلا من تكون لها خدم ينوبون عنها في السعي لذلك.

ولا يمتنع أن يراد مع ذلك طول النجاد والنوم في الضحى من غير تأويل (من غير صرف اللفظ عن حقيقته)، فالفرق بينها وبين المجاز من هذا الوجه، أي من جهة إرادة المعنى مع إرادة لازمه، فإن المجاز ينافي ذلك؛ فلا يصح في نحو قولك (في الحمام أسد) أن تريد معنى الأسد من غير تأول».

(يقصد القزويني امتناع أن تقصد أسداً حقيقياً، بل لا بد أن يكون المقصود أن في الحمام رجلاً شجاعاً استعرت له كلمة أسد)[1].

ولتوضيح كلام القزويني في الفرق بين الكناية والمجاز نقول:

إنهما يشتركان في ضرورة وجود قرينة تدل على المعنى المقصود من كل منهما أي على المعنى الكنائي في الكناية، وعلى المعنى المجازي في المجاز، لكن ثمة فرقاً جوهرياً بين القرينتين، وفي هذا الفرق الجوهري بين القرينتين يكمن الفرق بين الكناية والمجاز.

فالقرينة في الكناية لا تمنع من إرادة المعنى الأصلي وهو المعنى المباشر للعبارتين (طويل النجاد) و (نئوم الضحى) ولأمثالها من الأساليب الكنائية.

أجل إن مراد المتكلم ابتداءً إنما هو المعنى الكنائي للعبارة، أي المعنى الثاني لها وهو المعنى اللازم عن معناها الأصلي. لكن ليس ما يمنع من إرادة المعنى الأصلي مع المعنى الكنائي، وبعبارة أخرى نقول:

إن قرينة الكناية سهلة ومتسامحة ومرنة، وهي لذلك توافق على ازدواجية الأداء وثنائية المعنى. ففي المثال (هند نئوم الضحى).

المعنى المباشر أنها تنام وقت الضحى أي إلى الساعة العاشرة أو الحادية عشرة. وهذا المعنى المباشر وهو المعنى الأصلي للعبارة غير مقصود لذاته، بل لما يلزمه ويترتب عليه من معنى كنائي هو أنها مترفة ومخدومة، وهذا المعنى الكنائي هو المقصود لذاته من أول الأمر. لكن لا بأس مع قصد المعنى الكنائي ابتداءً من قصد المعنى المباشر معه.

وتجدر الإشارة إلى أن الكناية تصح ولو لم يكن المعنى الأصلي للفظ المكنى به ذا وجود خارجي.

نتحدث عن المضياف الذي لا يطبخ لضيوفه وإنما يشتري لهم الطعام من المطابخ الخارجية فنقول (فلان كثير الرماد) كناية عن كرمه، ولا رماد هناك.

كما نقول لطويل القامة الذي لا نجاد له لأنه لا سيف عنده (طويل النجاد).

وكذلك تصح الكناية في حالة استحالة المعنى الأصلي، وأكثر أمثلة الكناية عن نسبة من هذا النوع، نقول: (المجد ملء ثيابه) كناية عن نسبة المجد إليه، والمعنى الأصلي مستحيل لاستحالة حلول المجد ـ وهو أمر معنوي ـ في الثياب بمعناها الحقيقي.

أما القرينة في المجاز ـ أيِّ مجاز ـ فإنها تمنع منعاً باتاً إرادة المعنى الحقيقي وإلا اختلط الكلام وتداخل، وانبهم مقصود قائله منه فلم نتبينه، ويكون التعبير قد فقد خاصة التواصل وهي وظيفته الأصلية.

تقول: **(معنا في العمل عين وثعلب)**.

وفي قولك هذا مجازان، علاقة الأول الجزئية، أطلقت العين وأردت الجاسوس مجازاً مرسلاً، وعلاقة الثاني المشابهة، صرحت بالثعلب في مكان زميلك المكار، استعارة تصريحية أصلية مطلقة [٢] .

والقرينة في هذين المجازين هي (معنا في العمل) وهي مانعة منعاً قاطعاً من إرادة المعنى الحقيقي للعين، ومن إرادة المعنى الحقيقي للثعلب.

أقسام الكناية

والكناية ثلاثة أقسام:

(١) كناية عن صفة أي عن معنى.

(٢) كناية عن موصوف أي عن ذات.

(٣) كناية عن نسبة الصفة إلى الموصوف أي عن نسبة المعنى إلى الذات.

وهذا بيانها:

الكناية عن صفة

وفيها نصرح بالموصوف، وبالنسبة إليه، لكن لا نصرح بالصفة المكنى عنها، بل بصفة أو بصفات أخرى تستلزمها.

عاد ذو الرمة من سفره ونزل بدار صاحبته، فصدم بخلوها منها، ولم يجد من يدله عليها، وقد عبر عن اكتئابه وخيبة أمله بقوله:

عشيـــة مـــالي حيـلـة غير أنني بلقط الحصى والخط في الترب مولع

أخـــط وأمحو الخط ثم أعـيــده بـكـفي والغربان في الدار وقع

في هذين البيتين نرى الشاعر ذاهلاً عن نفسه؛ هاهو ذا منهمك في لقط الحصى والكتابة في الترب ومحو ما كتب، ثم كتابة ما محا ثانية.

وهو لم يعطنا هذه الصورة الخارجية له لنقف عندها، بل لننفذ من خلالها إلى ما وراءها من قلقه ويأسه ومن غلبة الهم على نفسه.

وكبيْتَيْ ذي الرمة في الكناية عن الغم والهم وعن الحزن والألم قول امرىء القيس:

ظللت ردائي فوق رأسي قـاعـداً أعـد الحصى ما تنقضى عبراتي

وعلى ضوء قول الله تعالى في سورة الكهف: «وأحيط بثمره فأصبح يقلب كفيه على ما أنفق فيها وهي خاوية على عروشها» نرى صاحب الحديقة وهو يقلب كفيه، وتقليب الكفين صورة خارجية كنى بها الله سبحانه وتعالى عن حالة نفسية هي شدة الألم وعظم الشعور بالندم.

وقول عمر بن أبي ربيعة:

بعيدة مهوى القرط إما لنوفل أبوها وإما عبد شمس وهاشم

فيه الموصوف وهو صاحبة القرط، وفيه نسبة بُعد مهوى القرط إليها، وليس بُعد مهوى القرط مقصوداً لذاته بل لما يلزمه من طول عنقها، وهو مظهر من مظاهر الجمال في النساء، كنى عنه ببعد مهوى القرط.

وقول امرىء القيس:

وقـد أغـتدى والطير في وكناتها بمنجرد قيد الأوابد هيكل

فيه كناية عن تبكير الشاعر بالجملة الحالية في الشطرة الأولى.

وكناية عن سرعة الفرس بقيد الأوابد في الشطرة الثانية.

ومن الكنايات عن صفات:

خرساء الأساور: كناية عن السمنة.

الطلاب يتثاءبون: كناية عن الكسل.

السامعون يديمون النظر إلى ساعاتهم: كناية عن الملل.

كأن على رؤوسهم الطير: كناية عن الهدوء وعمق الإصغاء.

فلان لا يدخل من هذا الباب: كناية عن ضخامته.

صارت حفيدتي عروساً: كناية عن أنها كبرت.

ومن الكنايات المستطرفة قول الله تعالى: «وإذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله لَوَّوْا رؤوسهم» كناية عن عنادهم وكفرهم[٣].

وقوله تعالى «وقالوا أئذا كنا عظاماً ورفاتاً أئنا لمبعوثون خلقاً جديداً. قل كونوا حجارة أو حديداً أو خلقاً مما يكبر في صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة فسينغضون إليك رؤوسهم ويقولون متى هو، قل عسى أن يكون قريبا»[٤]:

كناية عن استبعادهم ما يسمعون ورفضهم له.

وقوله تعالى «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم، ولُعنوا بما قالوا، بل يداه مبسوطتان»[٥].

كناية عن البخل في مقولة اليهود «يد الله مغلولة»، وعن الكرم في «يداه مبسوطتان».

والكناية عن صفة ضربان: قريبة زبعيدة.

فالقريبة: هي التي ينتقل الذهن فيها من المعنى الأصلي إلى المعنى الكنائي بلا واسطة بين المعنيين كطويل النجاد كنايةً عن طول القامة، فليس بين طول النجاد وطول القامة واسطة ما.

والكناية القريبة نوعان: واضحة وخفية. فالواضحة هي ما يفهم المعنى الكنائي من المعنى الأصلي فيها بداهةً لوضوح اللزوم بينهما **كقول امرىء القيس**:

وتضحى فتيت المسك فوق فراشها نئوم الضحى لم تنتطق عن تفضل

كناية عن شدة الحظوة وكثرة الثروة، وعن أنها مرفهة مدللة.

وكقول الحماسي:

أبت الروادف والثدى لقمصها مسَّ البطون وأن تمسَّ ظهوراً

فقد كنى عن ضخامة عجيزة المرأة وعن نهود ثدييها بارتفاع قمصها عن ظهرها وبطنها حتى أنها لا تمسها.

والكنايات في بيتي امرىء القيس والحماسي واضحة لا تحتاج إلى جهد ذهني في إدراكها.

أما الخفية: فهي التي تحوج في فهم المقصود منها إلى شيء من الأناة والتأمل، لخفاء اللزوم فيها نوعاً ما بين المعنى الأصلي والمعنى الكنائي كقول الفرزدق:

إذا مالك ألقى العمامة فاحذروا   بوادر كفيْ مالك حين يغضب

فقد كنى بإلقاء مالك عمامته عن ضيق صدره ونفاد صبره وحدة غضبه، وأيضاً عن جسارته وشجاعته بدليل أنه لم يبال ما يتعرض له المحارب الذي يعرى رأسه من رشقة رمح أو من ضربة سيف. ثقةً بقدرته على حماية نفسه، وفهم هذا كله من عبارة (**ألقى العمامة**) محتاج إلى بصيرة نيرة وعقل فطن.

ومن الكنايات القريبة الخفية قول الشاعر:

عريض القفا ميزانه في شماله   قد انحصَّ من حسب القراريط شاربه(٦)

ففي هذا البيت ثلاث كنايات هي:

عريض القفا: كناية عن الغباء.

ميزانه في شماله: كناية عن اهتزاز شخصيته وقلة كفاءته.

قد انحص من حسب القراريط شاربه: كناية عن إشغاله نفسه بالتوافه وانصرافه عن الأمور العظيمة.

وأحسب أن في الكنايات الثلاث شيئاً من الخفاء لكن بدرجة متفاوتة، ولعله في الكناية الأولى أقل منه في الكنايتين الثانية والثالثة.

ونصل إلى الكناية البعيدة وهي ما كثرت فيها الوسائط بين المعنيين الأصلي والكنائي ككثير الرماد كناية عن الكرم، فبين كثرة الرماد والكرم وسائط جمة إذ ينتقل الذهن من كثرة الرماد إلى كثرة الحرق، ومن كثرة الحرق إلى كثرة الطبخ، ومن كثرة الطبخ إلى كثرة الأكلة، ومن كثرة الأكلة إلى كثرة الضيوف، ومن كثرة الضيوف إلى الكرم.

ومن الكناية البعيدة قول الشاعر:

وما يك فيَّ من عيب فإني   جبان الكلب مهزول الفصيل

ففي الشطرة الثانية كنايتان بعيدتان.

الكناية عن موصوف

وفيها نصرح بالصفة ونصرح بالنسبة، لكن لا نصرح بالموصوف صاحب النسبة بل نكنى عنه بما يدل عليه ويستلزمه.

هذا امرؤ القيس يكنى عن صاحبته التي كان من أمره معها ما ذكره في بيته قال:

وبيضة خدر لا يرام خباؤها   تمتعت من لهوبها غير معجل

فـ(بيضة خدر): كناية عن موصوف هو صاحبة الخدر.

وهذا الشنفري يكنى عن الحرب بأم قسطل في قوله:

فإن تبتئس بالشنفرى أم قسطل   لما اغتبطت بالشنفرى قبل أطول.

القسطل الغبار، وأم قسطل هي الحرب، يقول: إن لم ترض الحرب عنى شيخاً فلطالما رضيت عنى شاباً.

ولقد كانت العرب تكنى بالقلائص وهي النوق الفتية عن النساء.

كتب أبو المنهال بقيلة الأكبر الأشجعي إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه في شأن النساء اللائي كان المجاهدون يخلفونهن:

ألا أبلغ أبا حفص رسولاً   فدًى لك من أخي ثقة إزارى
قلائصنا هداك الله إنا   شغلنا عنكم زمن الحصار

ولما حظر بعض الخلفاء على الشعراء ذكر النساء قال حميد بن ثور:

تجرم أهلوها لأن كنت مشعراً   جنوناً بها ياطول هذا التجرم
ومالي من ذنب إليهم علمته   سوى أنني قد قلت ياسرحة اسلمي
بلى اسلمي ثم اسلمي ثمت اسلمي   ثلاث تحيات وإن لم تكلم

فكنى عمن تغزل فيها بالسرحة، وقد كانوا يقولون لزوجة الرجل سرحته[٧].

وكما كنوا عن المرأة بالسرحة كنوا عنها بالنخلة قال شاعرهم:

ألا يـا نخلـة من ذات عـرق عـلـيك ورحـمـة الله السلام

وكنوا عنها بالنعجة قال تعالى: «**إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجةً ولي نعجةٌ واحدةٌ**»[٨].

وكنوا عنها بالوديعة في رسالة كتبها أبو الحسين جعفر بن محمد بن ثوابه على لسان المعتضد بالله العباسي إلى أبي الجيش خمارويه بن أحمد بن طولون يطمئنه فيها على ابنته قطر الندى قال: «وأما الوديعة فهي بمنزلة ما انتقل من شمالك إلى يمينك عناية لها، وحياطة بها».

وكان ابن ثوابه فرحاً بوقوعه على هذه الكناية حتى لقد قال للوزير أبي القاسم عبد الله بن سليمان بن وهب: «والله إن تسميتي إياها بالوديعة نصف البلاغة»[٩].

والكناية عن موصوف هي أيضاً نوعان:

نوع يكنى فيه عن الموصوف بمعنى واحد كما في الأمثلة السابقة وكما في قول الشاعر:

الضـاربين بـكـل أبـيض مخذم والـطـاعـنين مجامـع الأضـغـان

فقد كنى بمعنى واحد هو (مجامع الأضغان) عن موصوف هو القلوب. والمقصود بوحدة المعنى هنا إنما هو وحدة النوع أو الجنس، وإن كان مثنى أو جمعاً، فمجامع الأضغان وإن كان جمعاً إلا أنه معنى واحد من حيث أنه جنس واحد هو القلوب، وليس أجناساً متعددة، وسيتضح ذلك أكثر بذكر النوع الثاني وهو ما يكنى فيه عن الموصوف بمعنيين أو ثلاثة تتضافر مع بعضها حتى تشكل الموصوف المكنى عنه بها وتحضره في ذهن القارىء أو السامع.

مثال ذلك قول الله تعالى كناية عن الإناث: «**أو من يُنَشَّأ في الحِلْيَةِ وهو في الخصام غيرُ مبين**»[١٠].

لم يعبر الله تعالى عن الإناث بمعنى واحد بل بمعنيين اثنين هما: التنشئة في الحلية، والعجز عن الإبانة في اللدد والخصومة، وهذان المعنيان مختلفان لكنهما متكاملان، وهما لذلك يؤديان إلى المكنى عنه بهما في الآية الكريمة وهو الإناث في مقابلة الذكور.

ومثاله أيضاً قوله تعالى في قصة نوح عليه السلام «**وحملناه على ذات ألواحٍ ودُسُرٍ**»[١١] فقد

كنى سبحانه بمعنيين من جنسين مختلفين عن الموصوف وهو السفينة المكونة من الألواح والدسر (جمع دسار وهو المسمار وقيل خيط من الليف تشد به الألواح)[١٢].

ومن الأمثلة التي اصطنعها البلاغيون ليوضحوا بها ما نحن بصدده وهو الكناية عن الموصوف بثلاثة معان قولهم فيما يشبه الإلغاز: «حيّ مستوى القامة عريض الأظفار».

ووكدهم أن تتآزر الصفات الثلاث لتنهض مجتمعة كناية عن موصوف هو الإنسان قالوا: «لأن الحياة وحدها لا تكفي في الدلالة عليه، وكذلك الحياة واستواء القامة لأن التمساح يشارك الحيوان في هذه الصفة، فإنه حي مستوي القامة، ولو قال حي عريض الأظفار (بإسقاط مستوى القامة) لساواه الجمل»[١٣].

ذكر القزويني هذا المثال وهو يشبه أن يكون حدًّا للإنسان لا كناية عنه، ولو حجبنا كلمة (الإنسان) عنه لكان ـ كما قلنا قبلاً ـ لغزاً، وقد رده السبكي لأنه من وجهة نظره حد، والحد تصريح لا كناية[١٤].

الكناية عن نسبة الصفة إلى الموصوف

وفيها نصرح بالصفة ونصرح بالموصوف لكن لا نصرح بنسبة الصفة إلى الموصوف بل نكنى عن هذه النسبة بنسبة أخرى تستلزمها.

نقول: يحل الأدب حيث يحل محمد. وننظر فنجد أننا قد صرحنا بالصفة وهي الأدب، وبالموصوف وهو محمد، لكنا لم نصرح بنسبة الصفة إلى الموصوف أي بنسبة الأدب إلى محمد، وإنما كنيناً عن ذلك بأن نسبنا الأدب إلى حيث يحل محمد أي إلى المكان الذي يحل فيه محمد، ونسبة الأدب إلى المكان الذي يحل فيه محمد تستلزم أو هي كناية عن نسبة الأدب إلى محمد، لاستحالة قيام الأدب بمكان، وضرورة قيامه بإنسان هو في مثالنا محمد.

ويقول زياد الأعجم:

إن السماحـــة والمروءة والنـــدى　　في قبة ضربت على ابن الحشرج

فيسوقه القزويني مثلاً للكناية عن نسبة، ويعلق عليه بقوله: «إنه حين أراد ألا يصرح بإثبات

هذه الصفات لابن الحشرج جمعها في قبة تنبيهاً بذلك على أن محلها (ابن الحشرج) ذو قبة، وجعلها مضروبة عليه لوجود ذوي قباب في الدنيا كثيرين. فأفاد إثبات الصفات المذكورة له بطريق الكناية، ونظيره قولهم: المجد بين ثوبيه، والكرم بين برديه»[١٥] .

وكبيت زياد قول حسان يفتخر:

فنحن الذرا من نسل آدم والعرا تربع فينا المجد حتى تأثلا
بنى المجد بيتاً فاستقرت عماده علينا فأعيا الناس أن يتحولا

وقول زهير بن أبي سلمى يمدح هرم بن سنان:

هَنَاك ربك ما أعطاك من حسن وحيثما يك أمر صالح تكن

وقول الكميت يمدح أبان بن الوليد:

يصير أبان قرين السماح والمكرمات معاً حيث صارا

وقول يزيد بن الحكم يمدح يزيد به المهلب لما كان في حبس الحجاج:

أصبح في قيدك السماحة والمجد وفضل الصلاح والحسب

وقول أبي نواس في مدح الخصيب:

فما جازه جود ولا حلَّ دونه ولكن يصير الجود حيث يصير

وقد جمع الشنفرى بين سالبة وموجبة من الكناية عن نسبة في بيته المشهور:

يبيت بمنجاة من اللوم بيتها إذا ما بيوت بالملامة حُلَّت

ففي الشطرة الأولى نسب إلى بيتها النجاة من اللوم (نَفَى اللومَ عنه) وقصده نسبة النجاة من اللوم إليها (نَفْيُ اللومِ عنها).

كنى بالنسبة الأولى عن النسبة الثانية.

والشيء نفسه فعله في الشطرة الثانية لكن بطريقة موجبة، (نَسَبَ اللوم إلى البيوت الأخرى) وقصده (نسبةُ اللوم إلى سكان هذه البيوت). ومرة أخرى نقول: كنى بالنسبة الأولى عن النسبة الثانية. وهذا هو مفهوم الكناية عن نسبة.

●●●

بقي أن السكاكي أعطى بعض أمثلة الكناية على إطلاقها أي بأقسامها الثلاثة أسماء جديدة قال: الكناية تتفاوت إلى **تعريض وتلويح ورمز وإيماء وإشارة**.

فإن كانت عُرضية فالمناسب أن تسمى تعريضاً، وإلا فإن كان بينها وبين المكنى عنه مسافة متباعدة.... إلى آخر ما ذكره وسنذكره بل سنفصله.

لكن أبادر فأقرر ـ بعد أن قرأت ما قاله وما مثل به لما قاله ـ[16] أنه لم يأت بجديد يستحق أسماء جديدة.

فالتلويح: عنده كناية كثرت وسائطها ككثير الرماد وجبان الكلب ومهزول الفصيل.

والرمز: عنده كناية عدمت فيها الوسائط أو قلت مع خفاء اللزوم كمفتول الذراعين وعريض الوسادة.

والإيماء: ويسميه أيضاً الإشارة ـ كناية عدمت فيها الوسائط أو قلت لكن مع وضوح اللزوم كقول أبي تمام يصف إبلاً:

أبين فما يزرن سوى كريم وحسبك أن يزرن أبا سعيد

فإنه في إفادة أن أبا سعيد كريم غير خاف.

وقول البحتري:

أو ما رأيت المجد ألقى رحله في آل طلحة ثم لم يتحول

فإنه في إفادة أن آل طلحة أماجد ظاهر. وكقول الآخر:

متى تخلو تميم من كريم ومسلمة بن عمرو من تميم

والأمثلة السابقة كلها كناية ومن السهل توزيعها على ما سبق من أقسامها.

أما التعريض فإني أرى أن ما مثل به السكاكي له ليس كناية، ولندعه هو يتكلم، قال:

«والتعريض كما يكون كناية يكون مجازاً، كقولك آذيتني فستعرف، وأنت لا تريد المخاطب، بل تريد إنساناً معه، وإن أردتهما جميعاً كان كناية».

وأقول: أما كونه مجازاً فنعم وهو مجاز مرسل علاقته اللزوم، لأنه يلزم من تهديد المخاطب الذي اتخذه المتكلم ذريعة لتهديد المؤذى، تهديد المؤذى نفسه من باب (إياك أعني وافهمي يا جارة) لكن لا بد في هذه الحالة من قرينة مانعة من فهم أن التهديد موجه حقيقةً إلى المخاطب.

وأما كونه كناية إذا أرادهما جميعاً فإني أسأل:

على أي أساس يريدهما المتكلم جميعاً علماً بأن المقصود بالتهديد إنما هو المؤذى فعلاً لا المخاطب.

ولنفرض جدلاً أن المتكلم أرادهما معاً بتهديده.

إن الكلام حينئذ يكون حقيقة لا مجازاً ولا كناية.

بقي احتمال أخير هو أن يكون المتكلم قد استعمل العبارة المذكورة استعمالين مختلفين حقيقياً ومجازيا معاً أي بنطق واحد فقط.

وهذا مستحيل عقلاً فضلاً عن أنه مرفوض بلاغةً، لأنه لا ترد عليه ولا يمكن أن ترد عليه في هذا الاستعمال المزدوج علاقة جامعة ولا قرينة مانعة.

ولنصل في إقناع القارىء إلى أبعد من ذلك، نقرر أن التعريض دلالة بالمفهوم لا بالمنطوق، لأنه ـ لغةً ـ خلاف التصريح، واصطلاحاً: إمالة الكلام إلى عُرُض يدل على المعنى المقصود، أي إلى جانب نفهم منه ما يريده المعرِّض تقول: عَرَّضْتُ بفلان إذا قلت قولاً لغيره وأنت تعنيه به.

ويقول القاضي لأحد المتَّهَمَيْن: أنت بريء ويسكت عن الآخر. وسكوته عنه تعريض به، ومن حقه أن يفهم أنه وحده المتهم ولو لم يقل القاضي ذلك صراحة.

ويدق بابي زائر في منتصف الليل فافتح له وأبادره قائلاً: كم الساعة الآن؟ وسؤالي هذا تعريض بأنه زارني في وقت غير مناسب.

ومن طريف التعريض ما حكاه الرواة ـ والله أعلم بصدقه ـ قالوا:

دخل الفرزدق البصرة ودلف إلى سوق باديتها المعروف باسم المربد، فألفى غلاماً ينشد شعراً

جزلاً يشبه شعره، فسأله: هل كانت أمك تأتي إلى دمشق، وفهم الغلام تعريض الفرزدق بأمه فرد معرضاً بأم الفرزدق: بل أبى.

فهل هذا الحوار كناية؟ بل هل فيما سبق من أمثلة التعريض كناية؟ ونجيب ـ مطمئنين ـ لا، ومعذرة لشيخنا السكاكي.

لكن لماذا الكناية؟

والإجابة مجموعة اعتبارات منها:

(١) أن الكناية أبلغ من التصريح، لأنها في كثير من صورها تعطي الدعوى ودليلها والقضية وبرهانها، والكلام المقرون بدليله أقوى من الكلام العاري عن الدليل والبرهان، يقول عبد القاهر: «أما الكناية، فإن السبب في أن كان للإثبات بها مزية لا تكون للتصريح، أن كل عاقل يعلم ـ إذا رجع إلى نفسه ـ أن إثبات الصفة بإثبات دليلها، وإيجابها بما هو شاهد في وجودها، آكد وأبلغ في الدعوى من أن تجيء إليها فتثبتها هكذا ساذجاً غفلا، وذلك أنك لا تدعى شاهد الصفة ودليلها إلا والأمر ظاهر معروف وبحيث لا يُشك فيه، ولا يُظن بالمخبر التجوز والغلط» (١٧).

أوقع سيف الدولة ببنى كلاب فقال المتنبي:

فمسَّاهم وبسطهم حرير ... وصبحهم وبسطهم تراب

وفي قوله هذا كنايتان الأولى (وبسطهم حرير) وهي كناية عن أنهم سادة أعزة منعمون بدليل أن بسطهم حرير، والثانية (وبسطهم تراب) كناية عن أنه أذلهم بدليل ما هم عليه من افتراشهم التراب.

وقال آخر:

تجول خلاخيل النساء ولا أرى ... لرملة خلخالاً يجول ولا قُلبا

فكنى عن سمنة رملة وامتلائها بتوقف خلاخيلها وأساورها عن الجولان، لكأنه قال: إنها ممتلئة الأطراف بدليل ثبات خلاخيلها وأساورها في أماكنها من ساقيها ومعصميها.

(٢) أن الكناية أسلوب حضاري مهذب.

تقول لوالد فتاتك: جئتك طالباً القرب منك فتكون أكثر رقة وحشمة مما لو صرحت فقلت: جئت طالباً الزواج من ابنتك أو نحو ذلك.

وقريب من هذا قول الفتاة التي سئلت: عن أمها؟ فكنّت بقولها: ذهبت تشق النفس نفسين، فهو أجمل وأدخل في باب الأدب بمعنييه الفنى والاجتماعي مما لو قالت: ذهبت تولِّد فلانة زوجة فلان.

وأكثر من ذلك تمكن الكناية صاحبها من أن يقول المستهجن من المعاني بالمهذب من الألفاظ، يقول ابن سنان: ومما يستحسن من الكناية قول امرىء القيس:

فصرنا إلى الحسنى ورق كلامنا ورضت فذلت صعبة أي إذلال.

لأنه كنى عن المباضعة بأحسن ما يكون من العبارة[١٨].

والقرآن الكريم فيما نحن بصدده وفي غيره المثل الأعلى.

فمن كناياته المعجبة قوله تعالى: «ولا تجعلْ يدَك مغلولةً إلى عُنُقِكَ ولا تَبْسُطْها كلَّ البسط»[١٩] فهو كناية بل دعوة إلى الوسط الذهبي في الاقتصاد والمال وهو الاعتدال.

وقوله تعالى «ما المسيحُ ابنُ مريم إلا رسولٌ قد خلَتْ من قبله الرسلُ وأمه صِدِّيقةٌ كانا يأكلان الطعام»[٢٠]. كناية عما لا بدَّ منه لمن يأكل ويشرب[٢١].

أما قوله تعالى: «وقد أفضى بعضكم إلى بعض»[٢٢] وقوله تعالى: «أَوْ لامستم النساء»[٢٣]. وقوله تعالى: «أُحل لكم ليلةَ الصيام الرفثُ إلى نسائكم؛ هن لباسٌ لكم وأنتم لباسٌ لهن»[٢٤] وقوله تعالى: «نساؤكم حرث لكم فأْتوا حرثكم أنَّى شئتم وقدموا لأنفسكم»[٢٥].

فهذه كلها كنايات بارزة تطرح مضامينها طرحاً فذاً فيه الفنية والجمالية وفيه الطرافة والحشمة.

وتستشرف الآية الأخيرة التداعي الطبيعي بين الحرث والإنجاب في التربة الحقيقية والحرث والإنجاب في التربة الإنسانية مع ما يستتبعه هذا ويستتبعه ذاك من زينة الحياة التي هي المال والبنون.

والحق أن الكنايات القرآنية نأتي في المقدمة إذا عددنا الدقائق الفنية التي أهّلت القرآن الكريم لأن يكون معجزاً بنظمه.

مِن الفصاحة والبلاغة أن تضع الألفاظ موضعها الذي لا يحسن فيه غيرها، ومن وضع الألفاظ موضعها الذي لا يحسن فيه غيرها أن تكنى بها عما لا يحسن التصريح به من قول أو فعل.

(٣) في الكناية وبالكناية يقول الإنسان ما يقول دون أن يكون لأحد عليه سبيل.

يقول مدير المدرسة للمدرس الذي يضرب تلاميذه: (يدك طويلة يا فلان) وهي كناية عن أشياء منها ما قصده مدير المدرسة، ومنها ما هو أشنع وأوجع. ثم منها ما هو مدح يعتصم به مدير المدرسة لو انفتح عليه الباب لعتاب أو عقاب.

ومن الطرائف التي سمعتها ما عقب به سائق حافلة على قول أم لابنتها: (اطلعي يا روحي). فقد أسعفته بديهته بأن يقول لها: (اطلعي يا أختي وبعد طلوعك تطلع روحك) والتحليل البلاغي لمقولته يقف بكلمة (روحك) فيها عند الكناية أو التورية، وبين قوسين أقول: إنهما قريب من قريب؛ فنحن في الكناية نورِّي بالمعنى الأصلي عن المعنى الكنائي، وفي التورية نكنى بالمعنى القريب عن المعنى البعيد، وقديماً قال السكاكي: «أكثر متشابهات القرآن من التورية»[٢٦].

وسواء كانت (روحك) كناية أو تورية فقد أتت عبارة السائق في صورة دعاء على الأم بطلوع روحها أي بموتها، ولولا كلامها قبلاً لساءت العاقبة فعلاً، لكنه تحصن بما قالت، فقال ما قال.

(٤) في الكناية تقوية للأداء الأدبي بإخراج الأمور المعنوية في صورة أشياء مادية تدركها الحواس.

كنى نصر بن سيار عما استشعره وتوقعه من اندلاع الثورة على بني أمية واجتياح ملكهم فقال:

أرى خلل الرماد وميض نار ويوشك أن يكون لها ضرام

وفي قوله هذا كناية بوميض النار عما توقعه من هزيمة واندحار.

(٥) بالكناية وفي الكناية أستطيع أن أجبه بالرفض، أي قول لا أصدقه دون أن أجرح شعور صاحبه.

قال المتنبي مكذباً صاحبته لكن في رفق ورقة:

تشتكي ما اشتكيت من ألم الشو ق إليها والشوق حيث النحول

يقول ابن سنان: «كنى عن كذبها فيما ادعته من شوقها بأحسن كناية»[27] وصدق.

الهوامش

(١) الإيضاح جـ ٥، ص ١٨٨ـ١٨٩، شرح وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي ١٣٦٩ هـ/١٩٥٠ م القاهرة وبغية الإيضاح لتلخيص المفتاح تحقيق عبد المتعال الصعيدي جـ ٣ ص ١٥٥ ١٣٦٤ هـ/١٩٤٤ م القاهرة.

(٢) المجاز المرسل كلمة استعملت في غير معناها الحقيقي لعلاقة غير المشابهة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي لتلك الكلمة، والاستعارة التصريحية هي ماصرحنا فيها بلفظ المشبه به في مكان المشبه، والأصلية هي ما جرت في اسم جامد يصدق على كثيرين حقيقة كثعلب أو تأويلاً كحاتم ويستوي أن يكون الاسم الذي جرت فيه الاستعارة اسم ذات كما سبق أو اسم معنى كالحياة والموت، والمطلقة هي ما اقتُصر فيها على قرينتها فلم تقترن بشيء يلائم المشبه أو المشبه به.

(٣) المنافقون الآية (٥).

(٤) الإسراء الآيات: ٤٩ـ٥١.

(٥) المائدة الآية ٦٤.

(٦) انحص شاربه: نحل.

(٧) التصوير البياني د. محمد أبو موسى ط ٢، ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م القاهرة، ص. ٤١٠ـ٤١١.

(٨) سورة ص. الآية ٢٣

(٩) سر الفصاحة لابن سنان الخفاجي ص ١٥٦ تحقيق عبد المتعال الصعيدي ١٩٦٩ م القاهرة.

(١٠) الزخرف: ١٨.

(١١) القمر: ١٣.

(١٢) أساس البلاغة ص ١٣٠ تحقيق عبد الرحيم محمود ١٣٧٢ هـ/١٩٥٣ م القاهرة.

(١٣) التصوير البياني ص. ٤١٩.

(١٤) الإيضاح شرح وتعليق خفاجي جـ ٥ ص. ١٩٤، والتصوير البياني ص. ٤٢٠.

(١٥) الإيضاح جـ ٥ ص. ٢٠٣ وابن الحشرج هو عبدالله بن الحشرج كان واليا على نيسابور من قبل بني أمية.

(١٦) انظره في بغية الإيضاح جـ ٣ ص. ١٦٧ـ١٦٨ وفي مفتاح العلوم ص ١٩٤ الطبعة الأولى بمصر ١٣٥٦هـ/١٩٣٧م وفي الإيضاح شرح وتعليق خفاجي جـ ٥ ص. ٢١٠.

(١٧) دلائل الإعجاز ص ٥٧ـ٥٨ طبعة سنة ١٣٩٨ هـ/١٩٧٨ م دار المعرفة ببروت تحقيق السيد محمد رشيد رضا.

(١٨) سر الفصاحة ص ١٥٦.

(١٩) الإسراء: ٢٩.

(٢٠) المائدة: ٧٥.

(٢١) لا يرى ابن سنان في هذه الآية ما رآه بعض المفسرين لها من أنها كناية عن الحدث، بل يرى أن الكلام فيها على ظاهره، لأنه كما لا يجوز أن يكون المعبود محدثاً، كذلك لا يجوز أن يكون طاعماً، وانظر سر الفصاحة ص. ١٥٨.

(٢٢) النساء: ٢١.

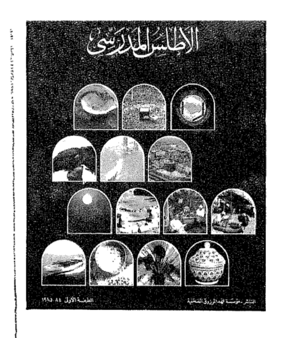
(٢٣) النساء: ٤٣.

(٢٤) البقرة: ١٨٧.

(٢٥) البقرة: ٢٢٣.

(٢٦) الإيضاح جـ ٦ ص. ٤٢.

(٢٧) سر الفصاحة ص. ١٥٧.



الأطلس المدرسي

(ط ١: ١٩٨٥/٨٤)

عرض وتعليق : د. طه عثمان الفرا. د. سليمان بن محمد الحبر

مقدمة:

ان كل مجهود أو أي انتاج علمي يتحول دائما من مرحلة الفكر العائم إلى دنيا الحقيقة والواقع، نتيجة لعمل متواصل وجهد مضنٍ يقوم به باحث أو أكثر، وقد يعاونه مجموعة من المختصين والعاملين، كل في مجال عمله. ولا شك أن هذا الأطلس يبرز مقدار الجهد والعمل المتواصلين، اللذين بذلا في إعداده وإخراجه. وعلى الرغم من ذلك فإن هناك بعض الملاحظات التي لا بد من التعرض لها بإيجاز في الوقت الحاضر، على أمل إمكانية الاستفادة منها في المستقبل. وسوف لا نتعرض في عرضنا لهذا الأطلس إلى النواحي الخاصة بالإخراج، وإنما سوف نقصر نقدنا على الناحيتين الكارتوغرافية والعلمية بصورة موضوعية، ضمن العناوين الرئيسية التالية:

موضوع الأطلس، مقياس الرسم، الخرائط الأساسية، المسميات، الرموز، الحدود السياسية، الاتجاهات، ملاحظات عامة.

وسوف نعالج كلا من هذه الموضوعات على حدة.

موضوع الأطلس:

لقد أظهر الأطلس التسلسل المنطقي من حيث ترتيب موضوعاته. وجاء هذا التسلسل بالصور المألوفة في الأطالس العلمية بحيث كان التركيز على الظاهرات الجغرافية المحلية ثم الاقليمية. وبعد ذلك جاء التركيز على الظاهرات العالمية. أضف إلى ذلك أن الأطلس جاءت فيه مجموعة من الأشكال والصور، ثم المجموعة الشمسية، وبعض المناظر الطبيعية، التي تعكس شرائح أو قطاعات مصغرة للبيئات المختلفة على سطح الكرة الأرضية التي يمكن للطالب أن يتعرف عليها ويميز بينها ويقارن بعضها بما يرى في بيئته المحلية بوجه خاص أو في البيئات المجاورة وغيرها بوجه عام.

وعلى الرغم من أن الأطلس قد أعد بصورة معينة على أمل أن يستفيد منه الطالب السعودي، فإنه لم يعط معظم الظاهرات الطبيعية والبشرية قسطاً كافياً من الاهتمام يضمن النصيب الأدنى للطالب من التعرف على ربوع جزيرته العربية بوجه خاص. وعلى سبيل المثال فإن الخرائط التي تتعرض لدراسة المملكة، نجدها قد جاءت بمقاييس رسم صغيرة جداً مما حرمها من إمكانية استيعاب أو تبيان كثير من تلك الظاهرات.

إن معظم المدن الرئيسية في المملكة مثل بريدة وعنيزة وحايل وأبها والجوف وتبوك، والظاهرات الطبيعية مثل هضبة نجد، والسكان، لم تبرز مطلقاً على الخرائط الخاصة بالمملكة، وهذه بلا شك ضرورية للطلاب عند دراستهم لبلادهم. أما عناصر المناخ فإنه لا وجود لها مطلقاً على أيٍّ من خرائط دول مجلس التعاون بصورة تفصيلية.

مقياس الرسم:

يعتبر مقياس الرسم واحداً من أهم أساسيات كل خريطة. ومن الملاحظ أن هذه القاعدة قد أخذت بعين الاعتبار بوجه عام في كثير من خرائط هذا الأطلس. ولكن هناك خرائط كثيرة أيضاً ومهمة للقارىء قد خلت تماماً من وجود أي مقياس رسم خطي أو عددي، وهذا ما يلاحظ في خرائط التوزيعات الخاصة بالمملكة العربية السعودية في الصفحات ٣٢ـ٣٥ وكذلك الحال في خرائط توزيعات أخرى، كما هو الحال في الصفحتين ٩١، ١٠٦. ومن الملاحظ أيضاً أن مقياس الرسم الذي استخدم في خرائط الأطلس هو بالكيلومتر ما عدا الخريطة الموجودة في

الصفحة ٥٩ التي وضع عليها مقياسان للرسم أولها منفصل عن الثاني، أحدهما ميلي والآخر كيلومتري. وحتى مقياس الرسم الميلي على الخريطة المذكورة غير صحيح، نظراً لأن العدد (١٠٠) وضع في منتصف المسافة التي يمثلها مقياس الرسم الخطي والذي كتب عليه (٣٠٠) ميل.

لقد كان من الواجب أن تحتوي كل الخرائط على مقياسين للرسم متلاصقين أحدهما بالكيلومتر والثاني بالميل حتى يمكن الاستفادة من مقياس الرسم بصورة عملية.

بالإضافة إلى ما تقدّم من ملاحظات خاصة بمقياس الرسم، فإنه يجب أن نشير إلى أن كثيراً من الخرائط قد زودت بمقياس رسم لم يكتب عليه أي تمييز، مثل الخرائط الموجودة على الصفحات ١٦١ـ١٦٤.

الخرائط الأساسية:

من المعروف أن أية خريطة توضع في أي أطلس أو مجلد وتظهر على صفحاته أكثر من مرة واحدة، بغضّ النظر عن مقياس رسمها، فإنها يجب أن تكون مرسومة عن خريطة أساسية دقيقة، وذلك حتى لا يكون هناك أي تباين بين الخرائط المتماثلة التي تظهر في ذلك الأطلس أو المجلد. ويبدو أنه لم يتم التقيّد بهذا الأساس العلمي في هذا الأطلس كما هو الحال، على سبيل المثال، في خرائط العالم العربي المرسومة على الصفحات ١٠٨ـ١١١. وتبعاً لذلك فقد ظهر تباين ملموس بين خرائط شتى متشابهة في هذا الأطلس. ومن أمثلة ذلك خريطتا الوطن العربي الطبيعية والسياسية. ويتمثل هذا التباين في ظاهرات طبيعية مختلفة مثل خليج السويس، ومضيق هرمز، وبحيرة ناصر، والمضائق التركية، والسواحل المختلفة، مثل ساحل كل من جمهورية مصر العربية، وليبيا، والجمهورية التونسية وهناك تباين ملحوظ في الحدود السياسية والسواحل الأوروبية، وكذلك الحال بالنسبة لأشكال القارات المكررة في الأطلس كما يبدو في كل من خرائط أمريكا الجنوبية صفحة ١٨٠، ١٨٣ وخرائط القارة الافريقية صفحة ٢٠٢.

ومن أهم ما تجدر الإشارة إليه في التباين بين الظاهرات الموضحة على الخرائط المتشابهة ما هو كائن في الخرائط الخاصة بالكويت صفحة ٣٧،٣٨. حيث تبرز الخريطة الموجودة في

صفحة ٣٧ توزيع حقول الزيت. وعند مقارنة هذا التوزيع الجغرافي مع ما هو كائن في الخريطة الموجودة في صفحة ٣٨ نجد اختلافاً كبيراً بين أشكال الحقول ومواقعها الفلكية.

المسميات:

توجد مسميات كثيرة في الأطلس غير صحيحة. ويأتي عدم الصحة هذا إمّا لخطأ في الاسم وإمّا نتيجة خطأ في الموقع الجغرافي للمسمى وإمّا لتباين في الإسم الواحد من خريطة لأخرى. ويبدو ذلك جلياً في خريطة المملكة العربية السعودية صفحة ٣١ حيث وضع المسمى «جبال الحجاز» في «مكان جبال عسير» التي لم يوضح مسماها ـ على الرغم من أهميتها ـ على الخريطة بتاتاً. أما بالنسبة لمسمى «تهامة» فقد وضع في مكان محدود بالقرب من ساحل البحر الأحمر في حين كان من الواجب أن يمتد لمسافة أطول بكثير مما هو عليه شمالاً وجنوباً. ويجب في هذه الحالة أن توضح «تهامة عسير» و «تهامة الحجاز». وإذا نظرنا إلى الخريطة نفسها نجد أن بعض أسماء الدول مثل «الجمهورية العربية اليمنية» قد ظهرت هنا باسم «اليمن» في حين أشير إليها باسم «الجمهورية اليمنية» في صفحة ٥٧. ثم عاد هذا المسمى ليبرز باسم «اليمن» من جديد في صفحة ٦٣. أما سلسلة جبال طويق وهي من أهم الظاهرات الطبيعية في هضبة نجد، فقد ظهر مسماها في مكان محدود جداً جنوب مدار السرطان في حين أنها تمتد على هيئة قوس يشير أحد طرفيه إلى جهة الشمال بوجه عام في حين أن طرفه الآخر يعانق أطراف صحراء الربع الخالي جنوباً. وحتى وادي الرمة ووادي السرحان قد أغفلا تماماً من قائمة المسميات على خريطة المملكة العربية السعودية، علماً بأن هذه الخريطة، على الرغم من صغر مقياس رسمها، توجد فيها مساحات واسعة، كان من الأجدى أن يستفاد منها في كتابة أسماء تلك الظاهرات المهمة وغيرها.

وعلى الرغم من أن الأطلس قد طبع في سنة ١٩٨٤ م فإن فيه مسميات وتقسيمات متسخدمة لكنها تخالف الواقع حالياً. والأمثلة على ذلك كثيرة ونكتفي بالإشارة إلى بعض منها، مثل التقسيم الإداري لجمهورية مصر العربية الذي يبرز عدد محافظاتها بأقل مما هو عليه حالياً، ويصح مثل هذا القول بالنسبة للتقسيمات الإدارية لجمهورية الصومال الديمقراطية، وهذا يعني أن بعض المسميات قد أغفلت قلباً وقالباً تماماً، أما أسماء بعض الظاهرات الجغرافية غير الصحيحة فيكفي أن نورد منها أمثلة في الجدول الآتي:

الاسم الموضح في الأطلس	الاسم الصحيح	الصفحة
الولايات المتحدة	الولايات المتحدة الأمريكية	٧
الإمارات	الإمارات العربية المتحدة	٥٩
عمان	سلطنة عمان	٥٩
ارتيريا	اريتريا	٦٣
اسسيابيدوا	ايشابيدوا	٩٠
الولا	علولة	٩٠
كالولا	علولة	٩١
أخمين	أخميم	٩٢
الرقازيق	الزقازيق	٩٢
برجول	بانغول	١٠٧
المدينة	المدينة المنورة	١٤٦ـ١٤٨
مكة	مكة المكرمة	١٤٦ـ١٤٨
خط الاستواء	مدار السرطان	١٧٣
خليج باي	خليج هدسن	١٧٣
باتورست	بانغول	٢٠٢
داهومي	بينين	٢٠٢
زمبه	ليلونغوى	٢٠٢
سالسبوري	هراري	٢٠٢
فورت لامي	نجامينا	٢٠٢
كابيرونس	غابرون	٢٠٢
موزمبيق	مابوتو	٢٠٢
انجولا	أنغولا	١٩٩، ٢٠١

الرموز:

وضعت الرموز على خرائط هذا الأطلس جهة اليسار في حين أن الإيضاحات الخاصة بتلك الرموز قد كتبت على اليمين. وهذا النظام متبع في الأطالس الأجنبية. ومن المفروض أن يكون عكس ذلك النظام متبعا في الأطالس العربية. أضف إلى ذلك أن الألوان المستخدمة كرموز في مفتاح الخريطة تكون أحيانا غير مطابقة للألوان التي تمثلها على الخريطة. وكذلك توجد بعض الألوان في الخريطة غير ممثلة في الرموز، كما هو الحال في الصفحتين ١١٤، ٩١.

ومما يلفت النظر أن اختيار ألوان لبعض الرموز لم يكن موفّقا كما هو الحال في الخرائط التي وضحت فيها المسطحات المائية بلون غير الأزرق، في حين أن اللون الأزرق قد أُعطي لأجزاء من اليابس، كما يتضح في الخرائط الموجودة في الصفحات ١٤٦ـ١٤٨ـ١٥٠.

كما أن بعض الرموز التي استخدمت في خرائط التوزيعات كانت مظللة من حيث أحجامها وألوانها، مثل خريطة النفط في منطقة الخليج العربي صفحة ٥٩ وكل من خريطة الغلات الزراعية، والثروة المعدنية، ومراكز الصناعة في الهند صفحة ١٩٠، التي أبرزت رموزاً متعددة بلون واحد بدلاً من ألوان مختلفة تيسر على القارىء أمر الاستفادة منها والتمييز بينها بيسر وسهولة.

الحدود السياسية:

يهتم هذا العرض بوجه خاص بالإشارة إلى الحدود السياسية في الأطلس الذي هو قيد العرض. ولقد رسمت هذه الحدود مستخدمة في الغالب رمزاً واحداً، يتكون من نقطة وشرطة على التوالي تأخذ اللون الأحمر. ولكن من المتعارف عليه أن الحدود الدولية تُمثَّل على الخرائط عادة بنقطتين ثم شرطة على التوالي، وهكذا دواليك. بالإضافة إلى ذلك فإن رمز الحدود الدولية الذي استخدم في الأطلس لم يفرق بتاتاً بين الحدود السياسية المتعارف عليها دولياً تبعاً لاتفاقيات ومعاهدات معلومة، والحدود غير المتعارف عليها كما هو الحال في أجزاء كثيرة من الحدود الجنوبية للمملكة العربيةالسعودية.

ومما يلفت النظر أن الأطلس لم يتقيد برمز موحد للحدود الدولية في الخرائط التي ضمها بين دفتيه. وعلى سبيل المثال فإن مجموعة من خرائط المملكة العربية السعودية قد ظهرت بأكثر من

رمز واحد خلال الصفحات ٣١ـ٣٥ وكذلك الحال قد تكرر بالصفحتين رقم ٧٨، ٧٩ وانعدم في خرائط أخرى أو برز بلون غير الأحمر في غيرها مثل ما حدث في الصفحات رقم ١١٢ـ١٢٢. وهناك حدود قد تغيرت أشكالها وأطوالها ومواضعها في خرائط متشابهة كثيراً. قارن على سبيل المثال الحدود الدولية لدولة قطر خريطة صفحة ٤٣ مع خرائط الدولة نفسها الموضحة في صفحة ٤٤.

الاتجاهات:

توضح الاتجاهات عادة على الخرائط ذات مقياس الرسم الكبير بواسطة سهم الشمال. أما على الخرائط ذات مقياس الرسم الصغير فإنه يكتفي بالإستفادة من خطوط الطول ودوائر العرض في التعرف على تلك الجهات. ويلاحظ أن هذا الأطلس قد طبقت عليه هذه القاعدة بصورة عامة. ولكن الذي يلفت النظر أن سهم الشمال قد وضع على خرائط ذات مقياس رسم صغير، دون أن توجد على تلك الخرائط خطوط طول مطلقاً، كما هو الحال في الصفحات رقم ١١٤، ١١٥، ١٥٢. وهناك بعض الخرائط التي خلت تماماً من سهم الشمال وخطوط الطول. مثل الخرائط الموجودة على صفحات الأطلس رقم ١٧٤، ١٧٥، ١٧٨، ١٨٥.

ملاحظات عامة:

توجد ملاحظات عامة على الأطلس يمكن الإشارة إلى بعضها، ومن ضمن تلك الملاحظات بروز المملكة العربية السعودية في خريطة المناطق الزمنية صفحة ٧ دون لون يوضح نظام التوقيت بها بالنسبة إلى توقيت غرينتش. بالإضافة إلى ذلك فإن الشكل الذي يوضح الجهة التي تشرق منها الشمس في الصفحة الثامنة، يبدو فيه الظل متجهاً نحو الشرق. في حين أن العكس هو الصحيح.

وهناك صورتان متجاورتان في صفحة ١٥ تمثل أولاهما الصحراء الحصوية، في حين أن الأخرى تمثل الصحراء الصخرية. لقد كان من الأجدى أن يوضع على كل من هاتين الصورتين مقياس رسم نسبي مثل شجرة أو إنسان أو بيت أو حيوان، بحيث يستفيد منها الطالب بصورة أفضل عند المقارنة.

أما بالنسبة لخريطة الشريف الإدريسي صفحة ١٤٥ فإن من الواجب إبرازها مقلوبة بحيث يكون الجنوب إلى الأعلى كما رسمها صاحبها آنذاك.

وهنالك بعض التعريفات غير الواضحة والتي يمكن أن تتضح بصورة مفهومة بالنسبة للطلاب مثل تعريف البحر صفحة ١٦ الذي عرف بأنه «الماء الواسع الكثير....» وكان يجب أن يستعاض عنها بعبارة «مسطح مائي....».

أما بالنسبة للخريطة الخاصة بالدولة الإسلامية في مطلع القرن التاسع عشر صفحة ١٥٥ فإنه كان من الواجب كتابة «الدولة السعودية» بدلاً من «الوهابيون».

الخاتمة:

يتضح من هذا العرض الموجز للأطلس المدرسي، أنه أُعِدّ بصورة موضوعية مفيدة، يمكن لتلاميذ المدارس وغيرهم الاستفادة منها عند دراستهم لكثير من مقرراتهم الدراسية في مراحل التعليم الثلاث المأخوذ بها في العالم العربي.

وعلى الرغم من الكثرة في نوعية الملاحظات التي تنضوي تحت لواء النقد البناء، فإن عرض هذا الأطلس قد جاء ضمن ثمانية موضوعات رئيسية وفرعية.

ولا يفوت كاتبًا هذا العرض أن يشيرا إلى أنهما قد تحاشيا التدليل على موضوعية ملاحظاتهما، من الناحيتين الكارتوغرافية والتربوية، بالإشارة إلى المراجع المختلفة وإلا تحوَّل هذا العرض إلى بحث مطوّل.

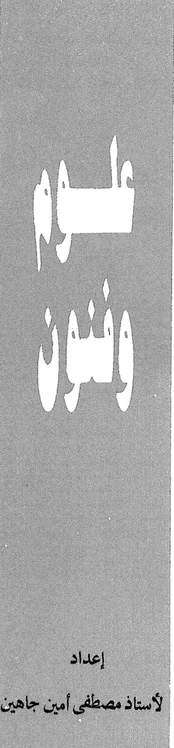
●●●●

● معاذ الله أن يعترض الإسلام سبيل التقدم؛ فهو دين التطور ودين الكرامة ولنغتنم الحج فرصة لبحث سبيل النهوض بالمسلمين.

«فيصل بن عبد العزيز»



«بيوت الله»



علوم وفنون

إعداد

الأستاذ مصطفى أمين جاهين

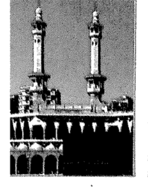


- تقويم ١٤٠٦هـ

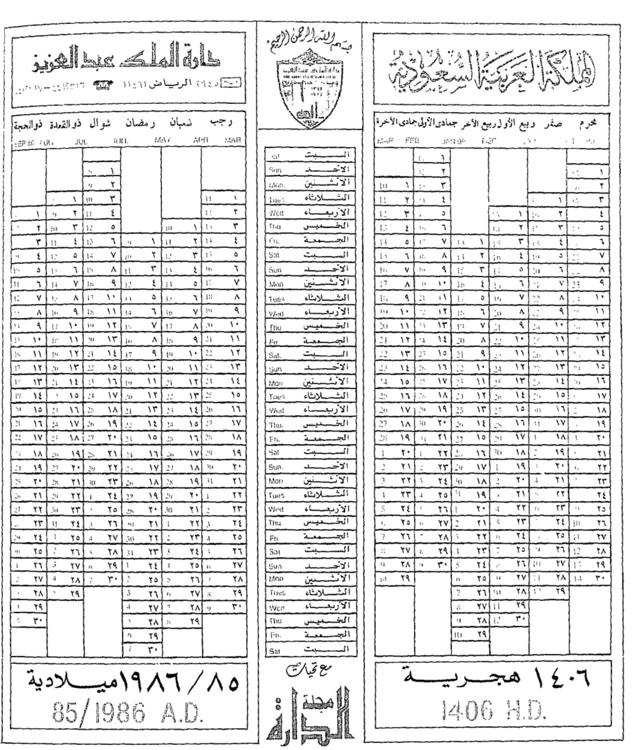
- مكة المكرمة في التاريخ
- أحداث تاريخية
- تاريخ في صور
- كتب حديثة











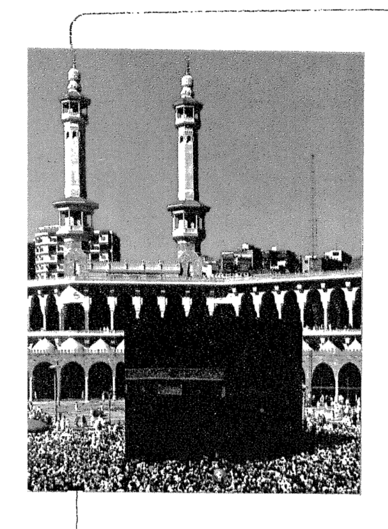
مبايعة الملك فهد ١٤٠٢ هـ .

اليوم الوطني للمملكة .

المؤتمر العالمي عن تاريخ الملك عبد العزيز ١٤٠٦ هـ .

الأجازات الرسمية في المملكة.

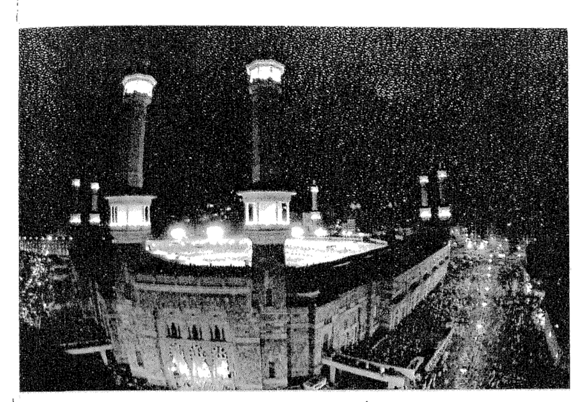
مكة المكرمة في التاريخ



مكة: وتسمى بكة، وأم القرى، مدينة إسلامية مقدسة، ترتفع عن سطح البحر بنحو ٣٣٠ متراً، وهي على عرض ٣١ درجة و٢٨ دقيقة، وفي طول ٤٠ درجة و٩ دقائق، ويرجع تاريخها وتصعّد عمارتها إلى عهد النبي إبراهيم وابنه اسماعيل عليهما السلام، وكان يعيش بنوه، فيما بعد، في الخيام والمضارب حتى عاد قصي بن كلاب من الشام في القرن الثاني قبل الهجرة، فبنى فيها المساكن والبيوت حول الكعبة، ومن ثم أخذت تزيد في عمرانها إلى الآن.

وتقع مكة على بعد حوالي ٨٠كم من جدة، في واد ضيق تحتضنها الجبال المنيعة.

ولد بها النبي محمد ﷺ، وكانت مركزاً هاماً لتجارة القوافل منذ ما قبل الإسلام، كما كانت في زمن الجاهلية مهداً لعبادة الأوثان، هاجر منها النبي محمد ﷺ إلى يثرب



● الحرم المكي الشريف ●

«المدينة المنورة» عام ٦٢٢م، ومنذ ذلك الحين اعتبر هذا العام بدء السنة الهجرية عند المسلمين، ثم عاد إليها الرسول عليه الصلاة والسلام واستولى عليها ... وكان الفتح المبين.

وأهل مكة المكرمة، كلهم مسلمون، ولا يدخلها غير مسلم اعتباراً من السنة التاسعة للهجرة التي نزلت فيها الآية الكريمة:

«يا أيها الذين آمنوا إنما المشركين نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا». [التوبة: ٢٨]..

وكان «علي بن أبي طالب» رضي الله عنه، ينادي في موسم الحج الذي أعقب نزول الآية الشريفة بقوله:

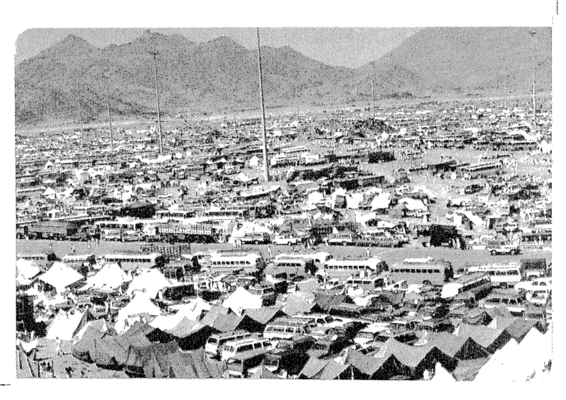
«ألا لا يحُجّ بعد عامنا هذا مشرك».

وكان المراد بذلك منع المشركين من الحج، وعدم دخولهم مكة التي بها تتم مناسكهم، لأنهم مع ما كانوا عليه من سوء الضمير وخبث الطوية، كانوا يلقون بذر

الشقاق والغل بين قبائل العرب المسلمين، ويوغرون صدورهم، بقصد التفرقة التي يكون من ورائها الطعن.

فلما مات رسول الله ﷺ، ارتدت العرب في أطراف الجزيرة العربية، بعد عشرة أيام، من بيعة أبي بكر الصديق، وذلك بتأثير المشركين منهم حتى بلغ من أمر هؤلاء أن ادعى النبوة منهم «طليحة» في الشمال، «ولهيعة» في اليمن، «ومسيلمة الكذاب مع سجاح» في اليمامة، وقام غيرهم في الدعوة لنفسه في وسط البلاد، لهذا استنفر «أبو بكر» المسلمين إلى قتال أهل الرِّدة، وأمرهم أن يحاربوهم، وأن لا يقبلوا منهم غير الإسلام، فساروا وأبلوا في قتالهم بلاءً حسناً، وخصوصاً جيش «خالد بن الوليد».

وبعد وفاة «أبي بكر» سار «عمر بن الخطاب» على نهجه في تطهير بلاد العرب ممن كان على غير دين الإسلام، وسار على سنته من أتي بعده من الخلفاء إلى اليوم، لذلك نرى الآن أهل الحرمين الشريفين يراقبون الأجانب الذين يفدون إلى البلاد، فلا يتعدى أحد منهم ينبع وجدة، وصنعاء جنوباً، ومحطة العلاء شمالاً.



● جبل عرفات ●

وجو مكة كثير الحرارة، قليل الأمطار ومع ذلك فقد تنزل سيول بكثرة من الجبال العالية المحيطة بالطائف، وكان «عمر بن الخطاب» رضي الله عنه، قد عمل في شمال مكة قناطر لحجز مياه هذه السيول عن هذه المدينة وانصرافها من الجهة الشرقية نحو المسفلة إلى خزان كبير في الجهة الجنوبية يسمونه «بركة الماجن» وهناك تستعمل للزراعة.

وهواء مكة يختلف في هبوبه من الجهات المحيطة بها، جملة مرات في الساعة الواحدة، ولهذا يقول المكيون «إن الله خلق سبعين هواء جعل منها في مكة تسعة وستين، وفي العالم كله هواءً واحداً».

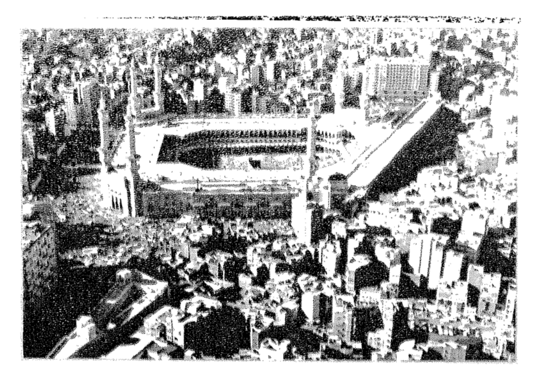
ويرجع تاريخ مكة إلى «ابراهيم الخليل» صلوات الله عليه، الذي أمره الله بالهجرة بولده اسماعيل وأمه هاجر، فذهب بهما إلى هذا الوادي الذي لم يسكنه أحد لعدم توفر الماء فيه، اللهم إلا أولئك العماليق الذين كانوا يسكنون غالباً في الوادي الواقع شماله ويقال له الحجون، وهم قوم نزحوا إلى هذا المكان من جهة البحرين.

فلما عثرت هاجر على بئر زمزم الذي به أصبحت هناك حياة جديدة لهذا الوادي، نزلوا إليها وسألوها الإقامة على أن يكون الأمر لها ولولدها، فقبلت ذلك، وكانت قد ابتنت لها بيتاً تأوى إليه مع ولدها اسماعيل، وكان ابراهيم يتردد لزيارتها قادماً من فلسطين، فأمره الله تعالى بتطهير هذا البيت وجعله مصلى للناس.

قال الله تعالى:

«وإذْ جَعَلنا البَيْتَ مَثَابةً للنّاس وأمْناً واتّخِذُوا من مقام ابراهيم مُصَلًّى، وعَهِدْنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طَهِّرا بَيْتِيَ للطّائفين والعاكفين والرُّكّعِ السُّجُودِ» [البقرة: **١٢٥**].

ثم أمرهما أن يرفعا قواعد هذا البيت، وهنالك هدمه إبراهيم ورفع مع اسماعيل على قواعد الكعبة المكرمة.



● الحرم المكي الشريف ●

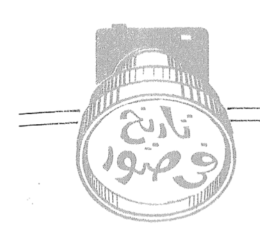
قال تعالى:

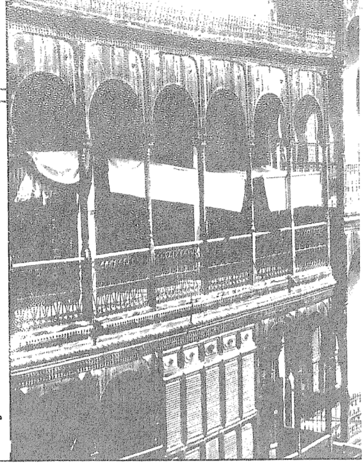
«وإذْ يرفعُ ابراهيمُ القواعدَ من البيتَ واسماعيلُ، ربّنا تقبّل مِنَّا إنّكَ أنتَ السميع العليم * رَبَّنَا واجْعَلْنا مُسْلِمَيْنَ لَكَ ومن ذُرِّيتنا أُمَّةً مُسْلِمةً لك وأَرِنَا مناسِكَنا وتُبْ عَلَيْنا إنَّكَ أنْتَ التوابُ الرحيم» [البقرة: ١٢٧، ١٢٨].

ثم أمرَه الله بأن يؤذن في الناس بالحج فقال تعالى:

«وأذن في النّاس بالحجِّ يأتوك رجالاً وعلى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتين من كُلِّ فَجٍّ عميق» [الحج: ٢٧].

ومن ثم ابتدأت شهرة ذلك البيت المعظم فذاع في القبائل المجاورة، ومنه أتى لفظ مكة أو مكا، وهي كلمة بابلية سمته بها العماليق ومعناها «البيت».





مباني خشبية قديمة في مكة

كسوة الكعبة قديماً

مباني قديمة حول الكعبة

أحداث تاريخية

● الإثنين «٢٧ جمادى الآخرة إلى الجمعة غرة رجب ١٤٠٥هـ» الموافق «١٨: ٢٢ مارس ١٩٨٥م» شاركت دارة الملك عبد العزيز، في اجتماعات اللجنة العامة للمؤتمر الإستثنائي للفرع الإقليمي العربي للمجلس الدولي للوثائق «عربيكا» بمدينة «اشبيلية».

وبناء على الموافقة السامية، قام الأستاذ «حمد ابن عبد الرحمن العمرو» بتمثيل الدارة في هذا المؤتمر، وكان أهم ما بحث فيه التوصيات التالية: ـ

١ ـ العمل على استعادة الوثائق العربية المحفوظة في أرشيفات الدول الأجنبية، على أن يقوم المجلس التنفيذي للفرع بتشكيل لجنة تتولى إعداد دراسة وافية حول ذلك.

٢ ـ مناشدة الدول العربية التي لا توجد لديها مراكز وطنية للأرشيف



● جلالة الملك فهد بن عبد العزيز ●

بالمسارعة في إيجادها حفاظاً على تراثنا العربي.

٣ ـ العمل على تطوير أساليب الخدمات الوثائقية بشكل يجعلها أكثر تفاعلاً مع المجتمع.

٤ ـ حث الجامعات والمؤسسات الأكاديمية في الوطن العربي على أن تأخذ دورها الطبيعي في العناية بالدراسات والبحوث الأرشيفية، وتطوير مناهج وأساليب التعليم والتدريب الأرشيفي.

٥ ـ دعم الفرع الإقليمي العربي للأرشيف مادياً ومعنوياً بدعوة المؤسسات الأرشيفية أو الجهات ذات العلاقة وحثها على الانتماء إلى عضوية الفرع.

● الأربعاء «٦ رجب ١٤٠٥هـ ـ ٢٧ مارس ١٩٨٥م» أعلن معالي وزير البترول والثروة المعدنية الشيخ أحمد زكي يماني، أن المملكة ستصبح في يوم من الأيام من أكبر الدول المصدرة للمعادن، مشيراً إلى أن المملكة قد حباها الله بأنواع مختلفة من المعادن وبكميات تجارية ثبت أن بامكانياتنا أن نستغلها وستبدأ المسيرة قريباً إن شاء الله.

* السبت «٩ رجب ١٤٠٥هـ ـ ٣٠ مارس

١٩٨٥م» تحت رعاية صاحب السمو الملكي الأمير/ سلمان بن عبد العزيز أمير منطقة الرياض، وبحضور معالي الشيخ حسن ابن عبدالله آل الشيخ وزير التعليم العالي ورئيس المجلس الأعلى للجامعات، افتتح سموه الأسبوع الثقافي الأول للجامعات بقاعة الاجتماعات الكبرى بجامعة الملك سعود بالرياض.

● السبت «١٦ رجب ١٤٠٥هـ ـ ٦ إبريل ١٩٨٥م» افتتح صاحب الجلالة الملك فهد بن عبد العزيز المفدى، مدينة الملك خالد العسكرية بحفر الباطن.

وقال جلالته في الكلمة التي ألقاها بعد إزاحة الستار عن اللوحة التذكارية، ورفع العلم السعودي إيذاناً بافتتاح المدينة «إن ما سوف نراه في هذه المدينة مشابه لعدد من المدن العسكرية التي أنشئت بجميع أنحاء



● سمو الأمير سلمان بن عبد العزيز

البلاد، أما الكلمة التي أوجهها لأبنائنا العسكريين فهي: ـ

أولاً وقبل كل شيء التمسك بالعقيدة الإسلامية نصاً وروحاً.

ثانياً وطنهم أمانة في أعناقهم ولا شك ـ إن شاء الله ـ أنهم فاعلون .. وقد فعل أباؤهم وأجدادهم من الأفعال البطولية حتى أوجدوا هذا الوطن المتماسك من الشمال إلى الجنوب ومن الشرق إلى الغرب وفي أيدي أبنائنا جميعاً كونت هذه البلاد حتى اجتمع شملها في إطار واحد وأصبحت الآن ولله الحمد من البلدان التي يشار إليها بالبنان من الناحية العسكرية، ومن الناحية المدنية، وجميع مرافق الحياة مثل ما رأيناها في عدة منشآت، هي في الواقع منشآت عظيمة جداً، أقيمت وأنشئت في بضع سنوات، وأظن أن هذا رقم قياسي بالنسبة لأي بلد في العالم، لم تبخل الدولة في إيجاد المقومات، أولاً لجيشها وهذا يشمل قطعاً جميع المرافق العسكرية مثل الحرس الوطني، والجيش، والأمن، هيأت جميع الأسباب التي على أساسها رأينا ما رأيناه الآن، وما هذا إلا خطوة أولى سوف تتبعها خطوات إن شاء الله في جميع المرافق العسكرية حتى تصبح بلدنا بلداً يستطيع أن يدافع قبل كل شيء عن عقيدته الإسلامية، ثم عن كل شبر في هذه البلاد.... الخ».



● الثلاثاء «١٢ رجب ١٤٠٥هـ - إبريل ١٩٨٥م» شرف صاحب الجلالة الملك «فهد بن عبد العزيز» المفدى، الحفل السنوي الذي أقامته الأمانة العامة لجائزة الملك فيصل العالمية، حيث تفضل جلالته «حفظه الله»، بتقليد الفائزين لهذا العام ١٤٠٥هـ، جوائزهم، وهم :-

● الأستاذ عبد رب الرسول سيّاف «الفائز بجائزة الملك فيصل العالمية لخدمة الإسلام».

● الدكتور فاروق أحمد حسن دسوقي. «الفائز بجائزة الملك فيصل العالمية للدراسات الإسلامية».

● الدكتور محمد رشاد بن محمد رفيق سالم. «الفائز بجائزة الملك فيصل العالمية للدراسات الإسلامية».

● الدكتور مصطفى محمد حلمي سليمان. «الفائز بجائزة الملك فيصل العالمية للدراسات الإسلامية».

● البروفيسور روبرت بالمريبزلي. «الفائز بجائزة الملك فيصل العالمية للطب.

● البروفيسور ماريو ريزيتو. «الفائز بجائزة الملك فيصل العالمية للطب».

وقد دعت الأمانة العامة لجائزة الملك فيصل العالمية في الرياض، المنظمات الإسلامية والجمعيات والإتحادات الإسلامية في جميع أنحاء العالم، لترشيح من تراه مستحقاً لجائزة الملك فيصل العالمية لخدمة الإسلام والتي ستمنح عام ١٤٠٦هـ بإذن الله تعالى، وتتكون الجائزة من شهادة تحمل اسم الفائز وملخصاً للعمل الذي أهله لتسلم الجائزة بالإضافة إلى ميدالية ثمينة، ومبلغ نقدي قدره (٣٥٠) ألف ريال سعودي.

● الأحد «٨ شعبان ١٤٠٥هـ - ٢٨ إبريل ١٩٨٥م» تحت رعاية صاحب الجلالة الملك «فهد بن عبد العزيز» حفظه الله، أقيم الحفل الثاني لجائزة الدولة التقديرية في الأدب، وذلك في قاعة الملك فيصل في الرياض، وقد تفضل جلالته، بتسليم الجوائز للأدباء الفائزين بجائزة هذا العام وهم:



صاحب السمو الملكي
الأمير عبد الله الفيصل

● صاحب السمو الملكي الأمير عبدالله الفيصل.

● الأستاذ طاهر عبد الرحمن زمخشري.

● الأستاذ أحمد عبد الغفور عطار.

الأستاذ طاهر عبد الرحمن زمخشري

وقد حضر الحفل عدد من أصحاب السمو الملكي الأمراء والمعالي الوزراء وكبار المسئولين ورجال الفكر والأدب في المملكة، وعدد من الأدباء والكتاب العرب، وقد أعرب الفائزون بالجائزة عن تقديرهم وامتنانهم للمكرمة الملكية التي منحها جلالة الملك المفدى لهم. وعن فخرهم وسعادتهم لاهتمام جلالته بالأدباء والمفكرين ودعمه لهم مادياً ومعنوياً، وأكدوا أن هذه المآثر الحميدة لجلالته وحكومته الرشيدة بادرة طيبة، ويتوقع كل مواطن أن تتبعها بادرات أخرى لا تقتصر على ناحية واحدة من نواحي الفكر المنتج للعمل، بل تشمل جميع الأعمال والمجالات النافعة.

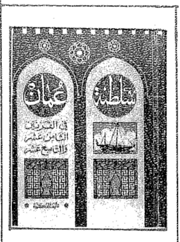
الأستاذ أحمد عبد الغفور عطار



• • •

● الاثنين «٢٩ رمضان ١٤٠٥هـ - ١٧ يونيو ١٩٨٥م» يطلق المكوك الذي يتضمن ٣ أقمار صناعية من بينها القمر الصناعي العربي الثاني الذي سيقوم برحلته أول رائد فضاء عربي هو صاحب السمو الملكي الأمير «سلطان بن سلمان بن عبد العزيز» وسيشاركه في رحلة المكوك (ديسكفري) رائد الفضاء الفرنسي «باتريك بودري».

كتب حديثة



* **سلطنة عُمان** في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.
د. مديحة أحمد درويش



* **مقدمة في تاريخ فلسطين الحديث** « ١٨٣١ - ١٩١٤ م ».
د. عبد العزيز محمد عوض
١٧٦ صفحة - الطبعة الأولى.



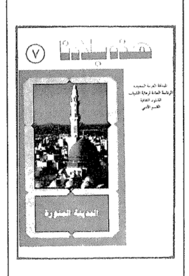
* **قناة السويس**
«الموقع والتاريخ»
فتحي رزق
٤٤٠ صفحة - الطبعة الأولى.



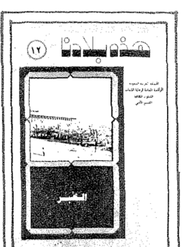
* أفيقو أيها المسلمون..!!
قبل أن تدفعوا الجزية...
د. عبد الودود شلبي
١١٨ صفحة - الطبعة الثانية

لباب الإعراب
لمؤلفه
تاج الدين محمد بن محمد بن أحمد الإسفراييني
المتوفى سنة ٦٨٤ هـ
دراسة وتحقيق
بهاء الدين عبد الوهاب عبد الرحمن
دار الرفاعي

* **لباب الإعراب**
تاج الدين محمد بن محمد بن أحمد الإسفراييني
تحقيق: بهاء الدين عبد الوهاب عبد الرحمن.



* **هذه بلادنا .. ⑦**
المدينة المنورة
محمد صالح البليهشي
١٣٢ صفحة - الطبعة الأولى.



* هذه بلادنا ... (١٢)

الخـــبر

عبدالله أحمد الشباط

١٤٠ صفحة ـ الطبعة الأولى.

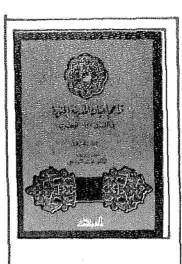


* هذه بلادنا .. (٩)

الجُبيـــل

عبد الرحمن بن عبد الكريم العبيد

١٦٤ صفحة ـ الطبعة الأولى.



* **تراجم أعيان المدينة المنورة** في القرن «١٢» الهجري

المؤلف مجهول

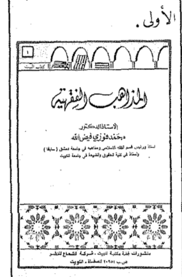
تحقيق د. محمد التونجي



* **الابتسام في الأيام الصعبة**

فاضل السباعي

١٣٦ صفحة ـ الطبعة الأولى.



* **المذاهب الفقهية**

د. محمد فوزي فيض الله

١٦٨ صفحة ـ الطبعة الأولى.



* **رحلتي مع العقيلات**

ابراهيم المسلم

٢٢٢ صفحة ـ الطبعة الأولى.

مِنْ بُحُوثِ الأَعْدادِ القادِمَة

* **الأسطول الإسلامي «نشأته .. وتطوره»/**

د. محمد ضيف الله بطاينة.

* **أطلس العالم الإسلامي/**

د. طه عثمان الفرا.

* **عنوان السعد والمجد فيم أستظرف من أخبار الحجاز ونجد/**

د. محمد بن سعد الشويعر.

* **نظرات في ديوان الشاعر «خير الدين الزركلي»/**

أ. عبدالله بن سعد الرويشد.

* **وميض من سيرة الملك عبد العزيز «ظاهرة توطين البادية»/**

أ. عبدالله حمد الحقيل.

* **الطبيب الأندلسي «عبد الملك بن زهر» من خلال كتابه «التيسير» خاصة/**

أ. فاضل السباعي.

* **العامودي .. والقصة القصيرة/**

أ. حلمي محمد القاعود.

* **دراسة تاريخية .. في أساطير الجاهلية/**

أ. محمد عبدالواحد حجازي.

* **عقود الجمان في أيام آل سعود في عمان «مخطوط»/**

د. محمد بن سعد الشويعر.

* **تاريخ إسلامي يجب أن يعاد «دور الملاحة الإسلامية في البحر الأبيض المتوسط»/**

أ. عبد العزيز بن عبدالله.

* **من أخطاء التربويين الغربيين في حق المسلمين/**

د. حسان محمد حسان.

منهج ابن تيمية في موقفه من المتصوفة

للأستاذ رابح لطفي جمعه

ملامح عصره :

عاش ابن تيمية في عصر يعدّ من أخطر العصور التي مرت على دول الإسلام سواء من الناحية السياسية أو الاجتماعية أو الفكرية [1].

فمن الناحية السياسية كانت عوامل التحلل والانهيار قد نخرت في جسد الدولة العباسية في بغداد، وكانت السيادة الفعلية للمتغلبين على الخلفاء العباسيين من أمثال بني بويه الديالمة والأتراك السلاجقة حتى انتهى الأمر بسقوط الخلافة العباسية على أيدي التتار سنة ٦٥٦ هـ، ومن ناحية أخرى كان الصليبيون قد وطدوا أقدامهم في الشام منذ زمن بعيد واستولوا على معظم حصونه وقلاعه ومدنه وملكوا بيت المقدس إلى أن استنقذه من أيديهم صلاح الدين الأيوبي. وعلى الرغم من ذلك فقد ظلت الحرب بين المسلمين في مصر والشام وبين هؤلاء الصليبيين سجالاً، كما عاد التتار في أيام ابن تيمية يغزون الشام مرة أخرى.

أما من الناحية الاجتماعية فقد كان المجتمع في مصر والشام يموج بكثير من الأجناس المختلفة في الطباع والعادات والتقاليد واللسان والعقيدة، وكثرت الطبقات في هذا المجتمع وتفاوت الأفراد سواء من ناحية السلطان والنفوذ أو المال والثروة، فعم القلق والاضطراب والتناقض حياة الناس مما كان له أثره الخطير في الحياة السياسية والفكرية والقضائية، دع عنك نزعات الانحلال الخلقي والفساد الاجتماعي التي عمت هذا المجتمع، فشاع الفساد فيه، وتفشت المنكرات وانتشرت البدع والضلالات.

أما من الناحية الفكرية، العقلية والعلمية، فنستطيع أن نقول إن هذا العصر بالرغم من ذلك كان زاخراً بالعلم والعلماء والإنتاج الضخم في جميع العلوم الإسلامية سواء في التفسير أو الحديث أو الفقه أو اللغة أو التاريخ، إلا أن الطابع الغالب على تلك الناحية الفكرية كان العكوف على ماوصل إليه العرب والمسلمون السابقون في شتى فروع العلم والمعرفة، والانكباب عليه لفهمه والإفادة منه دون الخروج عن الروح التي كانت تسري فيه، وهي التقيد بالأفكار والآراء التي وصلت إلى هذا العصر عن الفقهاء والمتكلمين وغيرهم من رجال الدين، فقد كان باب الاجتهاد مغلقاً منذ القرن الرابع الهجري، فوقف التقليد عند المذاهب الفقهية الأربعة المعروفة، وجمد الفقهاء على هذه المذاهب يتناولون مؤلفاتها بالشرح حيناً وبالاختصار حيناً آخر، كما جمد علماء الكلام على مذهب الأشاعرة الذي كان وسطاً بين المذهب السلفي ومذهب المعتزلة، خاصة بعد أن انتصر صلاح الدين الأيوبي لهذا المذهب واستمر أولاده من بعده في مصر والشام على الانتصار له حتى قيام دولة المماليك التي عاش ابن تيمية في ظلها[٢].

ومن ناحية أخرى ازدادت في هذا العصر قوة التصوف، واشتد نفوذ رجاله على عامة الناس بل على بعض الفقهاء والسلاطين، وكان لكتابي الغزالي إحياء علوم الدين والمنقذ من الضلال، أبعد الأثر في الإشادة بالتصوف باعتباره الطريق الصحيح الموصل إلى الله سبحانه وتعالى، كما زاد من قوة شأن التصوف ظهور كثير من رجاله المشهورين في هذا العصر من أمثال أحمد البدوي وإبراهيم الدسوقي، دع عنك أدعياء التصوف من الدجالين والمشعوذين الذين كانوا منتشرين في جميع أنحاء العالم الإسلامي.

في هذا العصر المائج بالقلاقل والاضطرابات، الزاخر بالتيارات السياسية المختلفة والنزعات الفكرية المتباينة والاتجاهات العقائدية المتضاربة والمذاهب الكلامية المتصارعة والطرق الصوفية المتفرقة، عاش ابن تيمية منفعلاً بكل سمات هذا العصر وملامحه، متفاعلاً معها، فأفاد من كبار الشيوخ الذين عاصروه أو سبقوه بقليل من الزمن وأشاد بالفضلاء منهم، من أمثال الحافظ ابن عساكر وابن الأثير وابن قدامة وابن الصلاح والعز ابن عبد السلام وابن دقيق العيد، بقدر ما كان حرباً على الجامدين والمقلدين بغير علم من فقهاء عصره، كما كان حرباً على الجامدين على مذهب الأشاعرة في علم الكلام وعلى المتصوفة الذي أدخلوا الكثير من مقالات غير المسلمين بغير برهان صحيح أو دليل

سليم[٣].

وفي هذه الصفحات نتكلم عن منهج ابن تيمية في موقفه من المتصوفة والرد عليهم ومناقشة مقالاتهم وتفنيد آرائهم، ويهمنا أن نشير في هذا الصدد إلى أن كل ما أوردناه في هذه الدراسة قد رجعنا فيه إلى مؤلفات ابن تيمية ذاتها وإلى رسائله وفتاويه[٤] وحرصنا على ذلك أشدّ الحرص حتى نضع بين أيدي القراء صورة صادقة وصحيحة لفكر هذا الإمام العظيم ومنهجه الصحيح في البحث والدراسة، ورأيه السديد في مسألة من أهم المسائل التي شغلت ومازالت تشغل بال كثير من المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها وأعني بها مسألة التصوف.

منهج ابن تيمية في مجادلة المتصوفة والرد عليهم وتفنيد آرائهم:

(١) التزود بالعلم والمعرفة والإحاطة بمقولات المتصوفة:

إن من يقرأ تاريخ ابن تيمية وما صنفه من كتب ورسائل يستطيع أن يتبين بوضوح أهم ملامح المنهج الذي انتهجه في مجادلة المتصوفة والرد عليهم وتفنيد آرائهم ومقارعتهم الحجة بالحجة وسوق الأدلة القاطعة والبراهين الساطعة.

وتدلنا دراسة هذا المنهج على أنه منهج علمي وصل إلى حد كبير من الإحاطة والشمول والإحكام والتدقيق والاستقراء والاستنتاج والاستدلال العقلي والمنطقي؛ بحيث يمكننا أن نقول إنه يقف جنباً إلى جنب مع أحدث المناهج العلمية في العصر الحديث في البحث والدراسة وتناول القضايا الفكرية ومعالجة المسائل العلمية.

ومما لا شك فيه أن أول ما تعتمد عليه المناهج العلمية الحديثة في البحث والدراسة هو الإحاطة الشاملة والمعرفة الكاملة بموضوع البحث والدراسة والوقوف على جميع زواياه ونواحيه ومختلف وجهات النظر فيه، وبدون ذلك لا يستطيع الباحث أو الدارس أن يسلك منهجاً علمياً سليماً أو ينتهج خطة علمية صحيحة؛ إذ كيف يستطيع الباحث أو الدارس أن يناقش قضية من قضايا العلم أو الفكر وأن يرد عليها ويفندها أو ينحاز إليها ويعتنقها دون أن تكون لديه إحاطة تامة وشاملة بهذه القضية ودون الوقوف على مختلف وجهات النظر فيها؟

ومن هنا فإن أول ما يلاحظ على منهج ابن تيمية في موقفه من المتصوفة، أنه لم يختط

هذا المنهج ولم يتخذ هذا الموقف من فراغ، وإنما تسلح لذلك بعلوم عصره وتزود بجميع أنواع المعرفة وأحاط بمقولات المحدثين والمتأخرين في العقائد والفلسفة وعلم الكلام ومذاهب المتصوفة. فالمعروف أن أباه كان من أعيان الحنابلة وكان إماماً محققاً كثير الفنون والمعارف باشر بدمشق مشيخة دار الحديث السكرية وكان له كرسي بالجامع يتحدث عليه أيام الجمع من حافظته، كما كان جده شيخ الإسلام مجد الدين أبو البركات فقهياً حنبلياً وإماماً مقرئاً ومحدّثاً مفسراً وأصولياً نحوياً وأحد الحفاظ الأعلام[٥]، فنشأ ابن تيمية إذن في هذه البيئة العلمية الطيبة الصالحة الزاخرة بالعلم والكتب وعاش بضع سنين في كنف أبيه يوجهه إلى دراسة المذاهب الفكرية المختلفة ويفتح له خزائن كتبه التي جمعها والتي ورثها عن أبيه مجد الدين[٦]، وكانت بطبيعة الحال تضم العديد من ذخائر الكتب في التفسير والحديث والفقه واللغة وعلومها وآدابها والسير والتصوف والتاريخ والفلسفة وعلم الكلام والعقائد والنحل والفلك والرياضة وسائر ما صنفه السلف ودونوه وترجموه في كل ألوان العلوم والمعرفة، فعكف ابن تيمية على القراءة والدرس ورأى بثاقب فكره أنه مطالب بأن يستزيد من العلم والمعرفة وأن يدرس ويتأمل ويتدبر ويتقن أدوات وأساليب الجدل والمناظرة ويستوعب براهين الفلاسفة وأدلتهم وطرائق أهل الكلام في الفهم والتعبير، وأن يقف على مقولات المتصوفة وإشاراتهم وأذواقهم وشطحاتهم ليجادل عما يعتقد أنه وحده هو الحق والصحيح وأن كل ما عداه من تأويل خطأ وباطل[٧].

إذن فقد تسلّح ابن تيمية بكل علم تركه السلف وتزوّد بكل لون من ألوان المعرفة التي كانت معروفة في عصره. فقد كان يتوقع في كل لحظة أن يخوض معركة مع خصومه وحاسديه. فأعدّ لها كل أسلحتها من دراسة كاملة بالقرآن وتفسيره والحديث وعلومه والسنة وفقهها وأقوال الصحابة، كما أحاط إحاطة كاملة بأدوات المناطقة والفلاسفة وعلماء الكلام ورجال التصوف في الجدال ودحض مقاطع الحجة منهم.

والدليل على ما نقول حاضر بين أيدينا مما تركه ابن تيمية نفسه من مؤلفات ورسائل وفتاوي[٨]، في كتابه «الحجج النقلية والعقلية فيما ينافي الإسلام من بدع الجهمية والصوفية» يورد لنا شيخ الإسلام بعض مقولات المتصوفة من أمثال نجم الدين بن إسرائيل ومحيي الدين بن عربي وقطب الدين بن سبعين ورابعة العدوية وأبي منصور

الحلاج وشهاب الدين السهروردي والشيخ علي الحريري وابن الفارض والتلمساني والفرغاني والششترى وعامر البصري السيواسي وعبدالله البلباني وابن أبي المنصور المتصوف المصري وغيرهم[٩].

ومما لا شك فيه أن إيراد مقولات هؤلاء المتصوفة توطئة للرد عليها وتفنيدها واحدة واحدة - يدلنا على أن ابن تيمية قد اطلع على كتابات هؤلاء المتصوفة ومؤلفاتهم، وكان على إحاطة تامة بما تنطوي عليه هذه الكتابات والمقولات من آراء تشتمل - كما يقول في الرد عليها - على أصلين باطلين مخالفين لدين المسلمين واليهود والنصارى مخالفتها للمنقول والمعقول: الأصل الأول القول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود وما يقارب ذلك، والأصل الثاني احتجاج هؤلاء المتصوفة بالقدَر على المعاصي وترك المأمور وفعل المحظور[١٠].

وفي كتابه «حقيقة مذهب الاتحاديين أو وحدة الوجود وبيان بطلانه بالبراهين النقلية والعقلية» تصل إحاطة ابن تيمية بمقولات المتصوفة في وحدة الوجود إلى الحد الذي يرمي القائلين بها بالجهل والنفاق والتناقض والتخيل والتوهم فيقول «اعلم هداك الله وأرشدك أن تصور مذهب هؤلاء كاف في بيان فساده ولا يحتاج مع حسن التصور إلى دليل آخر، وإنما تقع الشبهة لأن أكثر الناس لا يفهمون حقيقة قولهم وقصدهم لما فيه من الألفاظ المجملة والمشتركة، بل وهم أيضاً لا يفهمون حقيقة ما يقصدونه ويقولونه، ولهذا يتناقضون كثيراً في قولهم، وإنما يتخيلون شيئاً ويقولونه أو يتبعونه، ولهذا قد افترقوا بينهم على فرق ولا يهتدون إلى التمييز بين فرقهم»[١١].

ثم يتناول ابن تيمية في المقالة الأولى من هذا الكتاب مقولة ابن عربي ومذهبه في وحدة الوجود ويورد بعض ألفاظه التي تبين مذهبه كما جاءت في كتابيه «نصوص الحكم» و«الفتوحات المكية».

ويرجع ابن تيمية مقالة ابن عربي ومن نحا منحاه كابن سبعين والقونوي والتلمساني إلى أصول فلسفية يونانية قديمة منقولة عن أرسطو أو عن مذاهب مسيحية معروفة كالنسطورية واليعقوبية[١٢].

وتدلنا مناقشة ابن تيمية لمقولات هؤلاء المتصوفة في وحدة الوجود والرد عليها على سعة اطلاعه وإحاطته الكاملة بهذه المقولات ومصادرها الأجنبية الغريبة عن الفكر الإسلامي، ويخلص من جولاته مع ابن عربي إلى أن آراءه هدم لأصل الإيمان وفي كلامه

من الكفر والتنقيص بالرسل والاستخفاف بهم والغض منهم والكفر بهم وبما جاؤا به مالا يخفى على مؤمن. ويروى عن الشيخ محمد بن عبد السلام أنهم سألوه عن ابن عربي لما دخل مصر فقال «شيخ سوء مقبوح يقول بقدم العالم ولا يحرم فرجاً»[13].

هذا بالنسبة إلى الملمح الأول من ملامح منهج ابن تيمية في موقفه من المتصوفة وهو إحاطته الشاملة ومعرفته التامة بمقولاتهم المنطوية على آرائهم ومذهبهم كما وردت في كتاباتهم وإشاراتهم وألفاظهم.

(٢) ـ الجرأة في الرأي والحماسة في الدفاع عنه مع عدم التعصب أو الجمود:

أما الملمح الثاني من ملامح هذا المنهج فهو ما لاحظه بعض المعاصرين على ابن تيمية من الشدة والعنف في انتقاد المتصوفة والحملة عليهم والحدة في تفنيد آرائهم وتسفيه مذهبهم والازراء عليهم والتنبيه على أخطائهم والتحذير منهم ومن خطرهم على العقول والقلوب، فقد نسب إليه بعض المعاصرين الحدة في الجدل والجرأة في الرأي والذهاب إلى آراء لم تؤثر عن الفقهاء السابقين وإطلاق عبارات أحجم عنها الأولون والآخرون وجسر هو عليها.

يقول ابن رجب في طبقاته «إن الشيخ عماد الدين الواسطي وجماعة من خواص أصحابه ربّما أنكروا على الشيخ ابن تيمية كلامه في بعض الأئمة الأكابر وفي أهل التخلّي والانقطاع ونحو ذلك (أي رجال التصوف)، وكان الشيخ رحمه الله لا يقصد بذلك إلا الخير والانتصار للحق»[14].

وقال عنه الذهبي «أنا مخالف له في مسائل أصلية وفرعية وهو مع سعة علمه وفرط شجاعته وسلامة ذهنه وتعظيمه لحرمات الله، تعتريه حدة في البحث وغضب وصدمة لخصومه تزرع له عداوة في النفوس، ولولا ذلك كان كلامه إجماعاً، فإن كبارهم خاضعون لعلومه يعترفون بأنه بحر لا ساحل له، وكنز ليس له نظير ولكنهم ينقمون عليه أقوالاً وأفعالاً[15].

والذي نراه في هذه المسألة أن ابن تيمية لم يكن متحاملاً على المتصوفة ولا متعصباً لرأيه ولا مندفعاً في الجدل والمناظرة، وإنما كان رجلاً شجاعاً صريحاً حر الرأي والفكر لا يخاف في الله لومة لائم ولا يعطي الدنية في دينه أو كرامته، ومن هنا اتّسمت آراؤه

وكتاباته وردوده على المتصوفة وآرائهم ومذاهبهم بالجرأة في الرأي والحماس في الدفاع عنه. شأنه في ذلك شأن كل صاحب رسالة يؤمن بها ويدافع عن الحق ولا يقصد بذلك - كما يقول ابن رجب - إلا الخير والانتصار للحق.

ولنا أن نتساءل متى كان الدفاع عن الحق تعصباً والانتصار له تحاملاً، وتسفيه الباطل حدّة في الجدل، والتحذير من الضلالات عنفاً في الموعظة؟

على أنه مما يؤسف له أن هذا المسلك الذي سلكه ابن تيمية في منهجه في الرد على المتصوفة وتفنيد آرائهم قد جرّ عليه ألواناً من الأذى وجلب عليه صنوفاً من المحن وزرع في القلوب أحقاداً نحوه وأرّث في النفوس عداوات انتهت باعتقاله وحرمانه من القراءة والكتابة إلى أن مات في الحبس(١٦).

ولعل أن يكون من المفيد هنا أن نقرر حقيقة يلمسها كل قارئ لمؤلفات ابن تيمية، تلك هي أنه لم يقف من جميع رجال التصوف موقف الزاري عليهم الناقد لهم المفنّد لأقوالهم المنكر لأفعالهم، المحذر من خطرهم على العقول والقلوب، وإنما وقف هذا الموقف فقط ممن أسماهم «بصوفية الرسوم» أو صوفية الأرزاق أو «المتسبين إلى التصوف» ويقصد بهم المقتصرين على التشبه بصوفية الحقائق في اللباس والآداب الوضعية، أو الذين يتركون العمل النافع وينقطعون للعبادة وتجري عليهم الأرزاق، فهؤلاء وأولئك كان ابن تيمية حرباً عليهم بل كان يعتبرهم أشدّ خطراً من الغزاة؛ لأنهم - كما يقول - من أهل المقالات المخالفة للكتاب والسنة والعبادات المخالفة للكتاب والسنة وأن بيان حالهم وتحذير الأمة منهم واجب باتفاق المسلمين. ولولا من يقيمه الله لدفع ضرر هؤلاء لفسد الدين وكان فساده أعظم من فساد استيلاء العدو وأهل الحرب، فإن هؤلاء إذا استولوا لم يفسدوا القلوب وما فيها من الدين إلا تبعاً، وأما أولئك فهم يفسدون القلوب ابتداء(١٧).

لقد كان ابن تيمية يعترف بالفضل لبعض شيوخ المتصوفة لا لجميعهم، فالجنيد - كما يقول ابن تيمية - كان يعلّم مريديه أن المدخل الحق للتصوف هو العلم الكامل بالكتاب والسنة(١٨) والسهروردي كان من المشايخ الذين نقل عنهم ابن تيمية بعض أقوالهم بتقدير واحترام مثل كلامه في العوارف عن الكرامات(١٩)، كذلك اعترف ابن تيمية للشيخ عبد القادر الجيلي بالولاية والكرامات(٢٠)، بل إنه دافع عن بعض الصوفية ونفى

عنهم ما نسبه البعض إليهم من أقوال؛ فقد قيل عن رابعة العدوية إنها حجَّت فقالت: هذا الصنم المعبود في الأرض والله ما ولجه الله ولا خلا منه. فينكر ابن تيمية أن تكون رابعة قد قالت هذا الكلام ويقول «وأما ما ذكر عن رابعة العدوية من قولها عن البيت إنه الصنم المعبود في الأرض فهو كذب على رابعة، ولو قال هذا من قاله لكان كافراً يستتاب فإن تاب وإلا قتل. كذلك ما نقل من قولها «والله ما ولجه الله ولا خلا منه» كلام باطل عليها»(٢١).

لقد أنكر ابن تيمية على المتصوفة جنوحهم إلى لون من الرهبانية التي نهى عنها النبي في قوله «لا رهبانية في الإسلام». أما الزهاد الأوائل فقد كانوا مجاهدين في سبيل الله لا يعتزلون الحياة العامة أو الناس وإنما يعفّون عن الطمع ولا يشغلون القلب بجمع المال، بل يسعون في صلاح الأمة وعمارة الأرض وحماية الثغور ويحقرون من تفتنه زينة الحياة وزخرفها عما ندبه الله من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كانوا لا يكنزون الذهب والفضة، أو يشتغلون بجمع المال بل ينفقونه على ذوي الحاجات وفي سبيل الله ولا يحرمون أنفسهم الطيبات من الرزق، هكذا كان عبدالله بن المبارك والليث بن سعد. أما اعتزال الحياة والناس والاشتغال بأمور أخرى غير تحقيق مصالح الأمة والإقامة في التكايا والخانقاه دون عمل شيء، وإقامة الأذكار البدعية على أنغام خاصة والرقص والتطوح ذات اليمين وذات اليسار والسقوط على الأرض والتمرغ في التراب والاستغاثة بأولياء الله من أصحاب الأضرحة، فكل هذا وأمثاله هو الذي شن عليه ابن تيمية حرباً لا هوادة فيها ولا مهادنة(٢٢).

إذن كان ابن تيمية يعرف أن المتصوفة فيهم البر والفاجر وفيهم التقيّ والمذنب، وأنه لا يجمل بالمسئولين عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يسكتوا عن الفجرة منهم والمذنبين أو عن المخالفين للشرع كالذين يزعمون أن لهم وجداً أو مكاشفة أو مخاطبة تخالف القرآن والحديث، أو الذين يزعمون أن القطب الصوفي يأخذ من حيث يأخذ الملك الذي يأتي الرسول وأنه يأخذ من ذلك المعدن علم التوحيد، أو من يقول منهم إن الولي أفضل من النبي وغير ذلك من مقالات المتفلسفة.

(٣) الاستقراء والاستدلال العقلي والمنطقي:

إن أهم ما يلجأ إليه الباحثون والدارسون في مناهج البحث والدراسة هو الاستقراء

والاستدلال أو البرهنة القائمة على العقل الصحيح والمنطق السليم. وقد استخدم ابن تيمية في مناقشته آراء المتصوفة والرد عليها هاتين الوسيلتين استخداماً رائعاً يدل على الفطنة والذكاء وحضور البديهة. فاعتمد على العقل والمنطق. وهو ما سماه بالحجج العقلية بقدر ما اعتمد على الاستقراء، وهو ماسماه بالحجج النقلية. فالأدلة عنده إما شرعية أو عقلية، وكثيراً ما يقول عن مسألة ما إنها لم تثبت لا بدليل شرعي ولا دليل عقلي أو إنها مخالفة للعقل والنقل كمسألة «كرية العرش»[٢٣] ومسألة «كلام الله»[٢٤]، أو يقول عن المسألة ـ إنها توافق الأدلة العقلية الصريحة كمسألة أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق[٢٥].

فابن تيمية يجعل كتاب الله وسنة رسوله وآثار الصحابة ومن إليهم سنده الأول في بحوثه وآرائه وردوده على المخالفين للشرع. كما أن القرآن دعا إلى وجوب ملاحظة ما خلق الله من عوالم ومخلوقات في الأرض والسماء. ودعا إلى إعمال العقل فيها والتدبر في خلقها والتفكر في آياته في الآفاق ليصل الإنسان إلى الإيمان بإله واحد لاشريك له.

على أنه مما يجب التنبيه عليه في هذا الصدد أن اعتماد ابن تيمية في منهجه على الاستدلال العقلي والمنطقي لم يتجاوز قط مجال الكتاب والسنة، وهو بهذا يختلف تماماً عن المفكرين الإسلاميين كالمعتزلة الذين أشادوا بالعقل إلى حد كبير وجعلوا له الأثر البالغ في كل شيء، وجعلوه الفيصل في أمر الإيمان والعقيدة وافتتنوا به ورأوا فيه الفيصل بين الحق والباطل والخير والشر، ومن ثم عمدوا إلى تأويل كثير من نصوص القرآن والحديث الصحيح إذا تعارضت في ظاهرها مع نظر العقل والمنطق، وما يرونه من حقائق يؤدي إليها النظر العقلي الصحيح.

أما ابن تيمية فلم يلجأ في منهجه في البحث إلى تأويل مالا يتفق ونظر العقل من النصوص، وإنما كان يستدل أولاً ثم يعتقد ثانياً ما أداه إليه الدليل النصي، ويفرّق بين التأويل في مفهوم السلف وبينه عند المتصوفة؛ فالتأويل عند السلف هو التفسير وبيان المراد من النص القرآني أو الحديث وهو التأويل المقبول، أما تأويل المتصوفة فهو في اصطلاحهم كما يذكر ابن تيمية «صرف اللفظ عن المعنى المدلول عليه المفهوم منه إلى معنى آخر يخالف ذلك» وبعبارة أخرى صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر خفي.

وعلى ذلك فإن كل ما يدل عليه الكتاب والسنة عند ابن تيمية موافق لصريح

المعقول، وأن العقل الصريح لايخالف النقل الصحيح، وليس في المعقول ما يخالف المنقول، ويؤكد ابن تيمية في أكثر من موضع من كتبه ورسائله أنه قد تحقق من ذلك بنفسه؛ إذ تبين له بعد استقصاء واستقراء وتفكير طويل اتفاق ماجاء به النقل عن الرسول مع ما وصل إليه العقل بصحيح النظر، ويقول في ذلك «المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط وقد تأملت ذلك في عامة ماتنازع الناس فيه فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة، يُعلم بالعقل بطلانها بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع، وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات ومسائل القدر والنبوات والمعاد وغير ذلك، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط بل السمع الذي يقال إنه يخالفه إنما حديث موضوع أو دلالته ضعيفة فلا يصلح أن يكون دليلاً لو تجرد عن معارضة العقل الصريح فكيف إذا خالفه صريح المعقول».

ويؤكد ابن تيمية هذا المعنى في موضع آخر فيقول «إن كل ما يدل عليه الكتاب والسنة فإنه موافق لصريح المعقول، وإن العقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح ... فمن عرف قول الرسول ومراده به كان عارفاً بالأدلة الشرعية وليس في المعقول ما يخالف المنقول، وكذلك العقليات الصريحة إذا كانت مقدماتها وترتيبها صحيحاً لم تكن إلا حقاً لا تناقض شيئاً مما قاله الرسول، والقرآن قد دل على الأدلة العقلية التي بها يعرف الصانع وتوحيده وصفاته وصدق رسله، وبها يعرف إمكان المعاد، ففي القرآن من بيان أصول الدين التي تعلم مقدماتها بالعقل الصريح مالا يوجد مثله في كلام أحد من الناس، بل عامة ما يأتي به حذاق النظار من الأدلة العقلية يأتي القرآن بخلاصتها وبما هو أحسن منها» (٢٦).

وإذن فلم ير ابن تيمية أن يقوم منهجه في الرد على المتصوفة وفي البحث للوصول إلى الحق على التأويل الذي أمعن فيه غيره من هؤلاء المتصوفة، لأنه لاتعارض مطلقاً بين طريق النقل الصحيح وطريق العقل الصريح، والمنقول الذي يخالف العقل لا يكون إلا حديثاً موضوعاً أو نصاً آخر غير قطعي الدلالة على ما يراد الاستدلال به.

فالتأويل إذن ليس من عناصر منهج ابن تيمية الذي اتبعه بكل أمانة في كل بحوثه ومناظراته وكتاباته، ولكنه مع ذلك كله لم يهمل العقل والفكر في دراساته ولم يتجاوز به قدره ومجاله ولم يجعله حاكماً على نص قرآني أو حديث صحيح، بل أراد أن يكون

العقل دائماً وأبداً في مدار الشريعة ونطاق الكتاب والسنة الصحيحة».

الهوامش

(١) دكتور محمد يوسف موسى، ابن تيمية، من سلسلة الإعلام. عدد (٥)، ص ٧ ـ ٦٤.

(٢) الشيخ محمد بهجة البيطار، من حياة شيخ الإسلام ابن تيمية، من مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق سنة ١٩٥٤.

(٣) الأستاذ عبد الرحمن الشرقاوي، سلسلة مقالات بعنوان «ابن تيمية الفقيه المعذب»، جريدة الأهرام القاهرة، مايو ـ سبتمبر سنة ٨٢.

(٤) نذكر من هذه المؤلفات:
«الحجج النقلية والعقلية فيما ينافي الإسلام من بدع الجهمية والصوفية» و«حقيقة مذهب الاتحاديين أو وحدة الوجود وبيان بطلانه بالبراهين النقلية والعقلية» و«قاعدة في المعجزات والكرامات وأنواع خوارق العادات ومنافعها ومضارها» و«رسالة العبادات الشرعية والفرق بينها وبين البدعية» و«شرح حديث عمران بن حصين المرفوع كان الله ولم يكن شيء قبله»، وجميع هذه المؤلفات طبعت بمطبعة المنار بمصر على نفقة المغفور له الملك الإمام عبد العزيز آل سعود.

(٥) هنري لاوست، حياة ابن تيمية وأفكاره، محاضرة منشورة بمجلة المجمع العلمي العربي «بدمشق، سنة ١٩٤١م.

(٦) الشيخ بهجة البيطار، شيخ الإسلام ابن تيمية، مقال منشور بمجلة المجمع العلمي العربي بدمشق سنة ١٩٥٢م.

(٧) عبد الرحمن الشرقاوي، ابن تيمية الفقيه المعذب، المرجع السابق..

(٨) دكتور صلاح الدين المنجد، أسماء مؤلفات ابن تيمية، رسالة منشورة بمعرفة المجمع العلمي العربي.

(٩) ابن تيمية، الحجج النقلية والعقلية فيما ينافي الإسلام من بدع الجهمية والصوفية، ص ١ ـ ٧.

(١٠) ابن تيمية، الحجج النقلية والعقلية، المرجع السابق، ص ٧.

(١١) ابن تيمية، حقيقة مذهب الاتحاديين أو وحدة الوجود وبيان بطلانه بالبراهين النقلية والعقلية. ص ٥٨.

(١٢) ابن تيمية، حقيقة مذهب الاتحاديين، المرجع السابق، ص ٨٠.

(١٣) ابن تيمية، مذهب الاتحاديين، المرجع السابق، ص ١٢٩، ص ١٣١.

(١٤) ابن رجب، طبقات ابن رجب، الجزء٢، ص ٣٩٤.

(١٥) عبد الرحمن الشرقاوي، المرجع السابق.

(١٦) ابن كثير، البداية والنهاية، طبع مصر، ج١٤، ص ١٣٦.

(١٧) ابن تيمية، من فتاوي ابن تيمية، طبع المنار، ص ١١٠.

(١٨)، (١٩)، (٢٠) ابن تيمية، قاعدة في المعجزات والكرامات وأنواع خوارق العادات ومنافعها ومضارها، ص ٧.

(٢١) ابن تيمية، الحجج النقلية والعقلية، المرجع السابق، ص ١٩.

(٢٢) عبد الرحمن الشرقاوي، المرجع السابق.

(٢٣)، (٢٤)، (٢٥) ـ ابن تيمية، عرش الرحمن وما ورد فيه من الآيات والأحاديث وكتاب مذهب السلف القويم في تحقيق مسألة كلام الله الكريم.

(٢٦) ابن تيمية، مذهب السلف القويم، ص ٦٤، ٦٥.

after a long survey, investigation and meditation. "He who grasps the words and meaning of the Prophet's sayings would be well-acquainted with Islamic Law 'Shari'a . . . The Quran has indicated the rational approach to God, the Creator, to His oneness, Divine Essence, the truthfulness of His Messengers. In the Quran the roots of Islamic faith are clearly demonstrated and comprehensible to the simple mind much better than well-versed scholars try to explain.

Essence, and the truthfulness of His Messengers. In the Quran the roots of Islamic faith are clearly demonstrated and comprehensible to the simple mind much better than well-versed scholars try to explain.

To sum up, Ibn Taymiyya, in his arguments with the Suphis, did not adopt the allegorical method of interpretation of the Quran or the Sunna excessively used by the Suphis. However, this should not imply a disregard, on his part, of the rational approach. He only allowed rationality no final say in the interpretation of the texts. Rational judgments, in matters of faith, should be, to him, within the boundaries of the Islamic law 'Shari'a.

●●●●●

(1) Independent theological judgment based on the four schools of Islamic Law. (translator).
(2) A religious school founded by al-Ash'ari.(translator).
(3) Loyal to the says and deeds of the old pious ancestors.(translator).

(4) Formal Islamic Opinions.(translator).

course of songs, dances, cries, whirling and falling to the ground and rolling in the dust with loss of the senses. **Ibn Taymiyya** was pitiless in his attack upon this kind of Suphi people as well as those who assume that a Suphi can reach a stage of mystic communion with Divinity, without the aid of the intermediate archangel as in the case of the Prophet.

3. Investigation and logical and rational demonstration:

Ibn Taymiyya adopted, in his argument of the Suphi doctrines, the rational and logical method in the absence of any Quranic or Sunnite text. But in his rational and logical investigations he never departed from the Quran and Tradition. He completely differed from the Muslim intellectuals as the Mu'tazilites who gave superior prominence to reason and subjected all questions of faith and religion to rational judgment. To them reason was the arbitrator between right and wrong, good and evil . They went so far as to make allegorical interpretation of some Quranic and Sunnite texts **'Ta'wil'** if their meaning seemed contradictory to their rational and logical calculations. But **Ibn Taymiyya,** in his researches, did not adopt that symbolic interpretation if the text at hand did not cohere with rationality. He used to hunt for and adopt the scripturary evidence in the Quran and Tradition. He differentiated between **'Ta'wil'**as understood by the old pious ancestors **'as-Salaf Assalih'** and that maintained by the Suphis. To the pious of old it meant the proper and acceptable explanation of the Quran and the Sunna. As for that of the Suphis, **Ibn Taymiyya** maintained, 'It is the disregard of the direct and intended meaning of the text for the sake of another different meaning."

Ibn Taymiyya, in different places of his books, emphasised the fact that the whole meaning of the Quran and the Sunna is consistent with proper reasoning, a conclusion, he said, he came to



Unfortunately, this course of thought and deeds against the Suphis has brought **Ibn Taymiyya** much suffering and culminated in his arrest and imprisonment until his death.

However, it is noteworthy to point out a fact familiar to those acquainted with Ibn Taymiyya's writings. He did not condemn all Suphis but only those mercenary Suphis who abandon useful work, detach themselves from public life and subject themselves to religious confinement where they receive, for their living, regular payments. To **Ibn Taymiyya** they were more dangerous to the Muslim community than the enemy invaders for they corrupt people's religion and hearts without any previous need for land conquest. To expose them and warn against their way of life is a duty of all Muslims.

Ibn Taymiyya, however, recognized the merits of some Suphis. **Junaid,** he maintained, was teaching his disciples that the real path to Suphism is a thorough knowledge of the Quran and the Sunna **(Tradition). Suhrawardi's** sayings were quoted by **Ibn Taymiyya** with veneration and respect especially his words on the prodigies of pious figures **'Karamat.** He even defended some Suphis and rejected as false some heretical sayings attributed to **Rab'a al-'Adawiyya** (a famous Suphi woman) during her pilgrimage to Mecca.

Ibn Taymiyya rejected the Suphi inclination to a kind of monastic life forbidden by the Prophet's saying "No monasticism in Islam". The pious ascetics of old, he maintained, were fighters in the holy war against the infidels. They did not retire from public life or live in isolation. They were Suphis in the sense of abandoning worldly vanities. Their sole object was the welfare of the Muslim community, the prosperity of their land and the defence of the Muslim frontiers. They never thought of withdrawing from communal life to religious seclusion or indulge in that scandalous



The second characteristic of Ibn Taymiyya's approach, as rightly remarked by some of his contemporaries, is his vehemence in disproving and depreciating the Suphi doctrine and warning against the danger the Suphis represent to the Muslim mind and heart. He was said to have used in his attacks upon his adversaries, such violent expressions and daring words, that other scholars, before or after, refrained from using.

On this point Ibn Radjab said in his '**Tabaqat**' (Generations) : "It is probable that Sheikh **'Emad al-Din al-Wasiti** and some of his closest friends have disapproved of **Sheikh Ibn Taymiyya's** harsh attacks upon some venerable **'Imams'** and Suphis, but the Sheikh, however, was only seeking righteousness and the supremacy of truth."

On the same point **al-Dhahabi** said : "I disagree with him on basic and secondary issues. Inspite of his comprehensive knowledge, daring courage, proper mind, and his veneration of Divine orders and prohibitions he was subject to intense bursts against his adversaries which cultivated hatred against him and brought him the enmity of others. If it were not for that his sayings would have aroused in them no objections, for the most erudite of those adversaries recognized his boundless knowledge and invaluable treasure of thought. They were only resentful against some of his sayings and deeds."

It is my conviction that **Ibn Taymiyya** was not prejudiced or fanatic in his attitude towards the Suphis. He was but bold, open, with free mind and thought and unyielding in basic matters of faith or of his moral dignity. This is natural in people with unique messages they believe in and fight for. He only sought, as **Ibn Radjab** said - righteousness and the supremacy of truth."



Wudjud',(Infusion into and union with the Divine Nature and of Pantheism). The second false basic idea is the Suphis' claim that they could not help committing sins because they were destined to have no free will, a mere justification of their deviations from Islamic orders and prohibitions.

In his book **'Hakikat Madhhab al-Ittihadiyyun aw Wahdat al-Wudjud...**(The Reality of the Monist Doctrine or Pantheism..) Ibn Taymiyya displayed a complete understanding of the Suphi doctrine of monism. He denounced its adherents as ignorant, hypocrite, inconsistent,deluded and with no grasp of what they say or mean.To him they only follow the creations of their own fancy. The comprehension of their writings is made more difficult by their use of equivalent terms for different meanings. Therefore they were dispersed into groups with no guiding characteristics to distinguish between them.

In that same book Ibn Taymiyya deals, in the first essay, with Ibn 'Arabi's Suphi doctrine as exposed by his two works **'Fusus al-Hikam'** (The Gist of Wisdom) and **'al-Futuhat al-Makkiyya** (The Meccan Revelations), namely the doctrine of pantheism.

Ibn Taymiyya relates Ibn Arabi's doctrine and those of his followers to ancient Greek philosophical origins copied from Aristotle, or to other Christian philosophies as Nestorianism and Jacobitism. He came to a conclusion that Ibn Arabi doctrinal ideas are destructive to the basic foundations of Islamic faith. He regarded them as heretical, disdainful of the sacred rank of the Prophets and even as a denial of their messages.

2. **Moral courage in expressing his opinions with no prejudice or rigidness:**



grasped its creeds, philosophy, theology and Suphi doctrines. His father was a reputable Hanbalite, a religious scholar, verifier, and learned man. He had a permanent place in the Mosque where he used to deliver his Friday Speeches. His grandfather, Majd al-Din, was a Hanbalite jurisprudent, **traditionist**, grammarian, interpreter and famous reciter of the Quran. Ibn Taymiyya lived in that pious atmosphere abounding in knowledge and books. His father's library contained the best books in the interpretation of the Quran, Tradition, jurisprudence, language, biographies, Suphism, history, philosophy, theology, religious doctrines, and astronomy. He availed himself of the rich resources of that library. He expected that he, one day, would be forced to launch a campaign against his adversaries. So he set to be in full control of the argument tools and debating devices of logicians, philosophers, theologians and Suphists in order to stand up to their arguments and invalidate their ideas.

In his book **'al-Hudjadj al-Nakliyya wa al-'Akliyya Fima Yunafi al-Islam min Bida' al-Jahmiyya wa al-Suphiyya'** (Quranic, and Sunnite Textual and Rational Evidences Against The Misguiding Novelties of The Jahmites and Suphis) Ibn Taymiyya quotes examples indicative of the doctrinal teachings of the Suphis like **Nadjm al-Din Ibn Israel, Muhyi 'l-Din Ibn 'Arabi, Kutb 'l-Din Ibn Sab'een, Rab'a al-'Adawiyya, Abi Mansour al-Halladj, Shihab al-Din al-Suhrawardi, Sheikh Ali al-Hareeri, Ibn al-Farid, al-Talmasani,** and others.

Needless to say that the refutation of such mystical doctrines required a thorough understanding by Ibn Taymiyya of Suphi writings. These doctrines included, Ibn Taymiyya maintained, two false basic ideas alien to the religions of Islam, Judaism and Christianity. The first is that of **'hulul'**, **'Ittihad'**, and **'Wahdat al-**



variant ideas, contradicting doctrines and theologies and divergent Suphi ways Ibn Taymiyya lived and was deeply involved. Whereas he availed himself of the knowledge of his famous contemporaries and of the foregoing generation he bitterly condemned the dull theologians of his time who just copied ideas without true knowledge especially those who took a rigid stand in favour of the Ash'arite doctrine. His attitude also applied to the Suphis who introduced non-Islamic teachings devoid of true evidence or sound proof. This attitude of Ibn Taymiyya towards the Suphis, his argument of their doctrines and his refutation of their ideas is our main concern in these pages. I have taken care to quote Ibn Taymiyya himself, consult his essays **'rasa'il'** and **'fatwas'**[4] in order to make clear the thought and method of that outstanding scholar in his study of one of the most important issues that occupied the Muslim mind throughout Muslim history, namely the question of mysticism or 'Suphism'.

IBN TAYMIYYA'S APPROACH IN HIS ARGUMENT WITH THE SUPHIS

1. To get equipped with knowledge and grasp the meaning of the Suphi doctrine:

Before his arguments with the Suphis Ibn Taymiyya was in complete grasp of the Suphi doctrine. His method was based upon comprehensiveness, accuracy, precision, investigation, inference and logical and rational demonstration. As modern research-doers manage to have a complete cognizance of a certain theory and be acquainted with its pros. and cons. before they could start on discussing, exploding or embracing that theory, So Ibn Taymiyya was intent on having his attitude towards the Suphis stand on solid ground. He read extensively through the writings of his age,



On the social level the peoples of both Egypt and Syria (Ash-Sham) consisted of different ethnic groups with variant customs, norms, traditions, languages and beliefs. Social stratifications and the wide gaps among individuals in authority or wealth led to a state of insecurity and disorder in people's life. This, in turn, had a serious effect upon the political, intellectual and judiciary climate. There was widespread moral and social dissolution. Social atrocities and heretical doctrines spread.

As for the intellectual side we can stand up to the fact that that was an age of learning, famous scholars and remarkable contributions in Islamic sciences : Interpretation of the Quran, Tradition, Jurisprudence, Language or History. However, the marking characteristic was the concentrated analysis of the past Arab and Muslim heritage in different branches of knowledge without any departure from the old spirit, namely the conclusions arrived at by Muslim religious jurisprudents and theologians. It happened that **Idjtihad**(1) had come to a standstill since the fourth century A.H. Theologians confined themselves to interpret or summarise the literature of the four schools **'Madhahib'.** Theologians rigidly adhered to the **Ash'arite**(2) doctrine which was of intermediate stand between the **'Salafiyya'**(3) school and the **Mu'tazilites** especially after Sultan Saladin, the Ayyubid, and his sons after him in Egypt and Syria, embraced the tenets of that school up to the age of the Mamluk state wherein Ibn Taymiyya lived.

On the other hand Suphism gained much ground and Suphi figures high prestige during that age. Al-Ghazali's two books **'Ihya' 'Ulum al-Din (The Restoration of Religious Sciences)** and **'al-Munkidh min al-Dalal (The Saviour From Delusion)** had far-reaching effects in glorifying Suphism as the right path to God Almighty. **In that tempestuous age full of conflicting political trends,**



IBN TAYMIYYA AND HIS ATTITUDE TOWARD THE SUPHIS

By

Mr. Rabih Lutfi Jom'a

Abridged and Translated

By

Mr. Saeed Abdul Aziz Abdullah

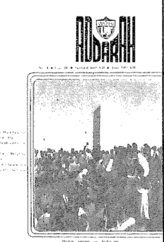
Characteristics of his age:

Ibn Taymiyya lived in an age overflowing with events most critical to the Islamic world in the political, social and intellectual spheres.

Politically, factors of decay had been operative in the Abbaside empire long before his day. With the weakening grasp of the caliphal power virtual rule fell in such hands as those of the Buwayhids and the Turkish Seljukes. This continued until the fall of the Abbaside Caliphate at the hand of the Tartars in the year 656 A.H. On the other hand the Crusaders had already set firm feet in Syria (**Ash-Sham**), conquered all its forts and towns and occupied Jerusalem long before Sultan Saladin, the Ayyubid, could recover it back from their hands.

However, war continued on with ups and downs on both sides, Muslims and Crusaders, and the Tartars came once more to invade Syria during Ibn Taymiyya's lifetime.



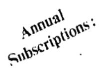


Cover Picture:

Muslim Pilgrims on Arfat Day.

The writers' views do not necessarily reflect those of the magazine.

Articles are arranged technically regardless of the writer's prestige.



Annual Subscriptions:

- Saudi Arabia: 15 Riyals.
- **Arab Countries**: The equivalent of **15** Riyals.
- **Non-Arab Countries**: US $ 6.

Articles can not be returned to authors whether published or not.

○ PRICE PER ISSUE ○

— **Saudi Arabia**	:	**2** Riyals
— **U. A. E.**	:	**4** Dirhams
— **Qatar**	:	**4** Riyals
— **Egypt**	:	**25** Piastres
— **Morocco**	:	**4** Dirhams
— **Tunisia**	:	**350** Milliemes
— **Non-Arab Countries**	:	**1** U.S. $

DISTRIBUTORS

Saudi Arabia: Al-Greisy Distributing Est., P.O. Box 1405, Riyadh, Tel.: 4022564.

Abu-Dhaby: P.O. Box 3778, Abu-Dhaby, Tel : 323011

Dhubai: Dar-Al-Hikma Library, P.O. Box 2007, Tel.: 228552.

Qatar: Dar- Al-Thakafa, P.O. Box 323, Tel.: 413180.

Bahrain: Al-Hilal Distributing Est.,Manama, P. O. Box 224, Tel.: 262026.

Egypt: Al-Ahram Distributing Est., Al-Gataa Street, Cairo, Tel.. 755500

Tunisia: The Tunisian Distributing Company 5, Nahg Kattaj

Morocco: Al-Sharifia Distributing Company, P.O. Box 683, Casablanca, 05.

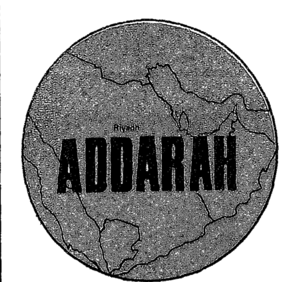


All correspondence should be directed to the Editor-in-Chief. Tel.: 4417020

Editorial Director: Tel.: 4413944

Annual Subscriptions are to be directed to the Secretary General of-Addarah Tel: 4414681
Editorial Board: Tel: 4412316- 4412317- 4412318- 4412319





IN THE
NAME OF ALLAH.
THE MERCIFUL.
THE BENEFICENT



An Academic Quarterly
Issued by: King Abdul Aziz Research Centre

• SHAWWAL 1405 A.H. JUNE 1985 A.D. • NO. 1 « Y.11 » •

King Abdul Aziz Research Centre

- Established by a Royal Decree No. M/ 45 dated 5/8/1392 A.H. as an autonomous body with independent juristic identity.
- Run by a Board of Directors vested with full authority to have its objectives materialized.

Objectives:

Further studies pertaining to the history of the Kingdom, its geography, literature, intellectual and cultural heritage in particular as well as those of the Arab and Islamic world in general.

— To issue a cultural magazine carrying its name **ADDARAH.**

- In accordance with the Royal approval No. 5/12608 dated 20/5/1396 A.H. the Centre has become the home of the National Saudi Archives and Manuscripts.

P.O.Box 2945 Riyadh 11461 Kingdom of Saudi Arabia



National Offset Printing Press - Riyadh

المملكة العربية السعودية

١٤٠٦ هجريـــة

1406 H.D.

اليوم	Day	محرم	SEP./OCT	صفر	OCT/NOV	ربيع الأول	NOV/DEC	ربيع الآخر	DEC/JAN 86	جمادى الأولى	JAN/FEB	جمادى الآخرة	FEB/MAR
السبت	Sat									١	11		
الأحد	Sun	١	15							٢	12		
الاثنين	Mon	٢	16							٣	13	١	10
الثلاثاء	Tue.	٣	17	١	15					٤	14	٢	11
الأربعاء	Wed	٤	18	٢	16	١	13			٥	15	٣	12
الخميس	Thu	٥	19	٣	17	٢	14			٦	16	٤	13
الجمعة	Fri	٦	20	٤	18	٣	15	١	13	٧	17	٥	14
السبت	Sat.	٧	21	٥	19	٤	16	٢	14	٨	18	٦	15
الأحد	Sun	٨	22	٦	20	٥	17	٣	15	٩	19	٧	16
الاثنين	Mon	٩	23	٧	21	٦	18	٤	16	١٠	20	٨	17
الثلاثاء	Tues	١٠	24	٨	22	٧	19	٥	17	١١	21	٩	18
الأربعاء	Wed	١١	25	٩	23	٨	20	٦	18	١٢	22	١٠	19
الخميس	Thu	١٢	26	١٠	24	٩	21	٧	19	١٣	23	١١	20
الجمعة	Fri.	١٣	27	١١	25	١٠	22	٨	20	١٤	24	١٢	21
السبت	Sat	١٤	28	١٢	26	١١	23	٩	21	١٥	25	١٣	22
الأحد	Sun	١٥	29	١٣	27	١٢	24	١٠	22	١٦	26	١٤	23
الاثنين	Mon.	١٦	30	١٤	28	١٣	25	١١	23	١٧	27	١٥	24
الثلاثاء	Tues	١٧	1	١٥	29	١٤	26	١٢	24	١٨	28	١٦	25
الأربعاء	Wed	١٨	2	١٦	30	١٥	27	١٣	25	١٩	29	١٧	26
الخميس	Thu	١٩	3	١٧	31	١٦	28	١٤	26	٢٠	30	١٨	27
الجمعة	Fri	٢٠	4	١٨	1	١٧	29	١٥	27	٢١	31	١٩	28
السبت	Sat	٢١	5	١٩	2	١٨	30	١٦	28	٢٢	1	٢٠	1
الأحد	Sun	٢٢	6	٢٠	3	١٩	1	١٧	29	٢٣	2	٢١	2
الاثنين	Mon	٢٣	7	٢١	4	٢٠	2	١٨	30	٢٤	3	٢٢	3
الثلاثاء	Tues	٢٤	8	٢٢	5	٢١	3	١٩	31	٢٥	4	٢٣	4
الأربعاء	Wed.	٢٥	9	٢٣	6	٢٢	4	٢٠	1	٢٦	5	٢٤	5
الخميس	Thu.	٢٦	10	٢٤	7	٢٣	5	٢١	2	٢٧	6	٢٥	6
الجمعة	Fri	٢٧	11	٢٥	8	٢٤	6	٢٢	3	٢٨	7	٢٦	7
السبت	Sat	٢٨	12	٢٦	9	٢٥	7	٢٣	4	٢٩	8	٢٧	8
الأحد	Sun.	٢٩	13	٢٧	10	٢٦	8	٢٤	5	٣٠	9	٢٨	9
الاثنين	Mon	٣٠	14	٢٨	11	٢٧	9	٢٥	6			٢٩	10
الثلاثاء	Tues.			٢٩	12	٢٨	10	٢٦	7				
الأربعاء	Wed					٢٩	11	٢٧	8				
الخميس	Thu					٣٠	12	٢٨	9				
الجمعة	Fri.							٢٩	10				
السبت	Sat												

بسم الله الرحمن الرحيم

مع تحيات مجلة الدارة

دارة الملك عبدالعزيز

ص.ب ٢٩٤٥ الرياض ١١٤٦١ ☎ ٤٤١٢٣١٦ — ٤٤١٢٣١٧

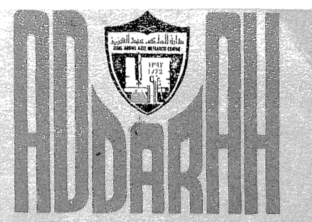
٨٥/١٩٨٦ ميـلادية

85/1986 A.D.

اليوم	Day	رجب	MAR/APR	شعبان	APR/MAY	رمضان	MAY/JUN	شوال	JUN/JUL	ذو القعدة	JUL/AUG	ذو الحجة	AUG/SEP 86
السبت	Sat												
الأحد	Sun							١	8				
الاثنين	Mon							٢	9				
الثلاثاء	Tue.	١	11					٣	10	١	8		
الأربعاء	Wed	٢	12					٤	11	٢	9	١	6
الخميس	Thu	٣	13	١	10			٥	12	٣	10	٢	7
الجمعة	Fri	٤	14	٢	11	١	9	٦	13	٤	11	٣	8
السبت	Sat.	٥	15	٣	12	٢	10	٧	14	٥	12	٤	9
الأحد	Sun	٦	16	٤	13	٣	11	٨	15	٦	13	٥	10
الاثنين	Mon	٧	17	٥	14	٤	12	٩	16	٧	14	٦	11
الثلاثاء	Tues	٨	18	٦	15	٥	13	١٠	17	٨	15	٧	12
الأربعاء	Wed	٩	19	٧	16	٦	14	١١	18	٩	16	٨	13
الخميس	Thu	١٠	20	٨	17	٧	15	١٢	19	١٠	17	٩	14
الجمعة	Fri.	١١	21	٩	18	٨	16	١٣	20	١١	18	١٠	15
السبت	Sat	١٢	22	١٠	19	٩	17	١٤	21	١٢	19	١١	16
الأحد	Sun	١٣	23	١١	20	١٠	18	١٥	22	١٣	20	١٢	17
الاثنين	Mon.	١٤	24	١٢	21	١١	19	١٦	23	١٤	21	١٣	18
الثلاثاء	Tues	١٥	25	١٣	22	١٢	20	١٧	24	١٥	22	١٤	19
الأربعاء	Wed	١٦	26	١٤	23	١٣	21	١٨	25	١٦	23	١٥	20
الخميس	Thu	١٧	27	١٥	24	١٤	22	١٩	26	١٧	24	١٦	21
الجمعة	Fri	١٨	28	١٦	25	١٥	23	٢٠	27	١٨	25	١٧	22
السبت	Sat	١٩	29	١٧	26	١٦	24	٢١	28	١٩	26	١٨	23
الأحد	Sun	٢٠	30	١٨	27	١٧	25	٢٢	29	٢٠	27	١٩	24
الاثنين	Mon	٢١	31	١٩	28	١٨	26	٢٣	30	٢١	28	٢٠	25
الثلاثاء	Tues	٢٢	1	٢٠	29	١٩	27	٢٤	1	٢٢	29	٢١	26
الأربعاء	Wed.	٢٣	2	٢١	30	٢٠	28	٢٥	2	٢٣	30	٢٢	27
الخميس	Thu.	٢٤	3	٢٢	1	٢١	29	٢٦	3	٢٤	31	٢٣	28
الجمعة	Fri	٢٥	4	٢٣	2	٢٢	30	٢٧	4	٢٥	1	٢٤	29
السبت	Sat	٢٦	5	٢٤	3	٢٣	31	٢٨	5	٢٦	2	٢٥	30
الأحد	Sun.	٢٧	6	٢٥	4	٢٤	1	٢٩	6	٢٧	3	٢٦	31
الاثنين	Mon	٢٨	7	٢٦	5	٢٥	2	٣٠	7	٢٨	4	٢٧	1
الثلاثاء	Tues.	٢٩	8	٢٧	6	٢٦	3			٢٩	5	٢٨	2
الأربعاء	Wed	٣٠	9	٢٨	7	٢٧	4					٢٩	3
الخميس	Thu			٢٩	8	٢٨	5					٣٠	4
الجمعة	Fri.					٢٩	6						
السبت	Sat					٣٠	7						

مبايعة الملك فهد ١٤٠٢ هـ .
اليوم الوطني للمملكة .

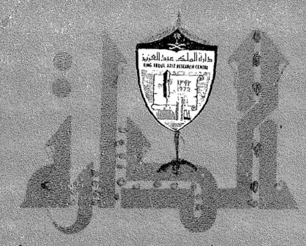
المؤتمر العالمي عن تاريخ الملك عبد العزيز ١٤٠٦ هـ .
الأجازات الرسمية في المملكة.



No. 1 ● Year 11 ● Shawwal 1405 A.H ● June 1985 A.D.

- Ibn Malek the author f the "Alfia"
- The Minaret founda- on
- The Metaphoric tyle
- The Characteristics Islamic psychology

المطابع الأهلية للأوفسيت
الرياض ١١٤٦١ - ص.ب ٢٩٥٧ تلفون ٧٥٤٦



العدد الثاني ○ السنة الحادية عشرة ○ المحرم ١٤٠٦هـ ○ سبتمبر ١٩٨٥م

لا إله إلا الله محمد رسول الله

اليوم الوطني

١٣٥١ : ١٤٠٦هـ

١٩٣٢ : ١٩٨٥م

د معاوية في
طائف.

ود الجمان في أيام
سعود في عمان.

أخطاء التربويين
ربيين في حق
سلمين:

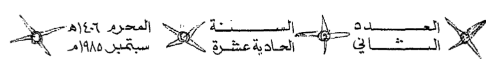

ومن يتق





مجلة فصلية مُحكّمة

تصدر عن دارة الملك عبدالعزيز



العدد الثاني — السنة الحادية عشرة — المحرم ١٤٠٦هـ سبتمبر ١٩٨٥م

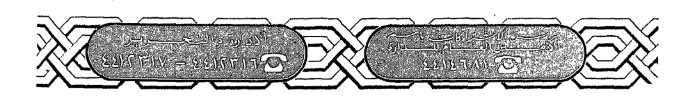
دارة الملك عبدالعزيز:

أنشئت بمقتضى المرسوم الملكي الكريم رقم م ٤٥ في ٥/ ٨/ ١٣٩٢هـ كهيئة مستقلة ذات شخصية اعتبارية يديرها مجلس إدارة له كافة الصلاحيات اللازمة لتحقيق أهدافها.

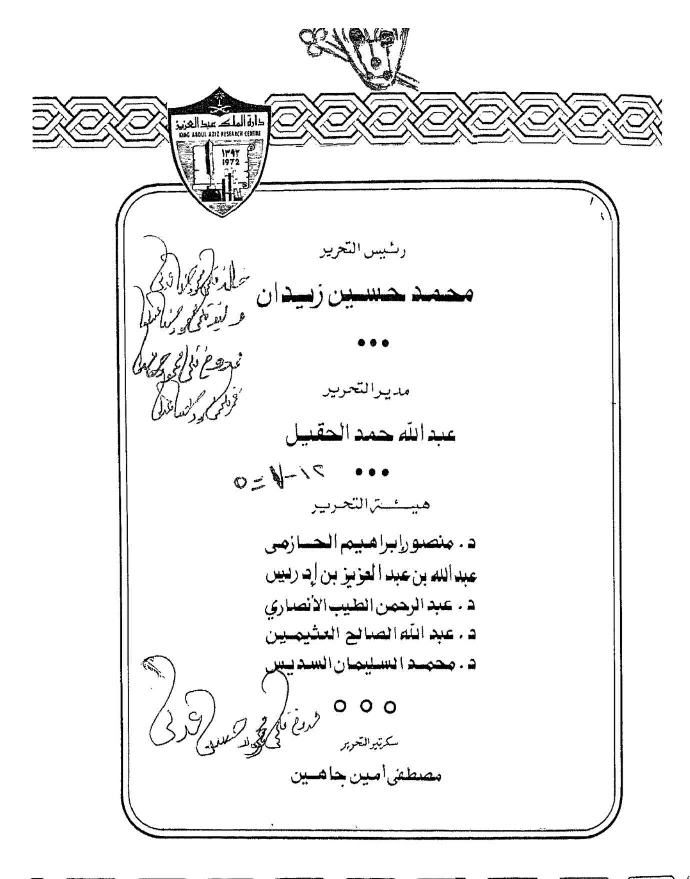
والغرض من إنشائها: خدمة تاريخ المملكة، وجغرافيتها، وآدابها، وآثارها الفكرية والعمرانية بخاصة، والجزيرة وبلاد العرب والإسلام بعامة، وذلك عن طريق إنجاز البحوث ونشرها، وجلب الوثائق والمخطوطات وتحقيقها، وإصدار مجلة تحمل اسمها. كما أنها "المركز الوطني للوثائق والمخطوطات" بمقتضى الموافقة السامية رقم ٥/ ١٢٦٠١ في ٢٠/ ٥/ ١٣٩٦هـ.

ص.ب ٢٩٤٥ الرياض ١١٤٦١ - المملكة العربية السعودية



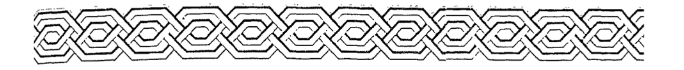


الإدارة والتحرير
٤٤١٢٣١٦ - ٤٤١٢٣١٧
ترسل الاشتراكات باسم
الأمين العام للدارة
٤٤١٤٦٨١



رئيس التحرير ☎ ٤٤١٧٠٢٠

مدير التحرير ☎ ٤٤١٣٩٤٤



*** آراء الكتّاب لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة ***

ترتيب الموضوعات
داخل العدد يخضع لأسباب
فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب

● ● ● ●

لا ترد البحوث إلى أصحابها سواء
نشرت أم لم تنشر ...

*** الاشتراكات ***

١٥ ريالا للاشتراك السنوى داخل
المملكة العربية السعودية

ـ وفى البلاد العربية ما يعادل القيمة

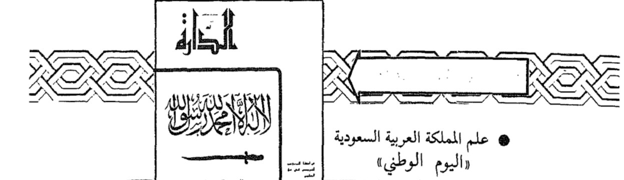
ـ ٦ دولارات خارج البلاد العربية

قيمة العدد

السعودية : ريالان ـ الإمارات العربية : أربعة دراهم
ـ قطر : أربعة ريالات ـ مصر ٢٥ قرشاً ـ المغرب أربعة دراهم ـ تونس ٣٥٠ مليماً
خارج البلاد العربية : دولار للعدد

الموزعون

* السعودية : مؤسسة الجريسي للتوزيع
ص.ب ١٤٠٥ الرياض ـ ت ٤٠٢٢٥٦٤
* أبو ظبي : مكتبة المنهل
ص.ب ٣٧٧٨ أبو ظبي ـ ت ٣٢٣٠١١
* دبي : مكتبة دار الحكمة
ص.ب ٢٠٠٧ ـ ت ٢٢٨٥٥٢
* قطر : دار الثقافة
ص.ب ٣٢٣ ـ ت ٤١٣١٨٠
* البحرين : مؤسسة الهلال للتوزيع
ص.ب ٢٢٤ المنامة ـ ت ٢٦٢٠٢٦
* مصر : مؤسسة الاهرام للتوزيع
شارع الجلاء ـ القاهرة ت ٧٥٥٥٠٠
* تونس : الشركة التونسية للتوزيع
٥ نهج قرطاج
* المغرب : الشركة الشريفية للتوزيع
ص.ب ٦٨٣ الدار البيضاء ٥.



● علم المملكة العربية السعودية
«اليوم الوطني»

في هذا العدد

● الافتتاحيــة .... رئيس التحرير ٦
○ الملك عبدالعزيز بن عبدالرحمن آل سعود في شعر جنوبي الجزيرة العربية خلال الفترة ١٣٣٨ : ١٣٧٣هـ ٩
.... د. عبدالله بن محمد بن حسين أبو داهش
● سد معاوية في الطائف.................. د. سامي خماس الصقار ٢٣
○ عقود الجمان في أيام آل سعود في عمان.... د. محمد بن سعد الشويعر ٤٥
● مخطوطات إسلامية تحت أيدي اليهود...... د. محمد بن لطفي الصباغ ٦٦
○ التاريخ المعاصر وعلاقته العضوية بالأزمنة الحديثة ٧٧
.... أ. محمد عبداللطيف البحراوي
● الطبيب الأندلسي «عبدالملك بن زهر» من خلال كتابه «التيسير» ٩٩
.... أ. فاضل السباعي
○ وميض من سيرة الملك عبدالعزيز «ظاهر توطين البادية» ١١٦
.... أ. عبدالله حمد الحقيل
● نظرات في ديوان الشاعر «خير الدين الزركلي» ١٢٧
.... أ. عبدالله بن سعد الرويشد
○ العامودي.. والقصة القصيرة.......... عرض أ. حلمي محمد القاعود ١٣٣
● علـوم.. وفنـون .... أ. مصطفى أمين جاهين ١٤٢
○ من أخطاء التربويين الغربيين في حق المسلمين. د. حسان محمد حسان ١٥٨
● من أخطاء التربويين الغربيين في حق المسلمين «مترجم إلى الإنجليزية» 5
أ. عبدالسلام عبدالمنعم

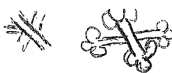
افتتاحية

أدب كلغة الشاعرة

لغة العرب، أو اللغة العربية، ما أحسن وصف القرآن لها (بلسان عربي مبين)، فلئن تأقلم العرب كل وأرضه، ولئن اختلفت اللهجات على صورة من العامية؛ فإن اللغة العربية هي الجامع لا تتأقلم، فالقبائل في الجاهلية اختلفت بعض لهجاتها واختلفوا كل قبيل حربا على قبيل، ولكن الفصحى بقيت لأن القرآن هو الذي أبقى عليها، والكلمة لطه حسين « رحمه الله » قال ما معناه :

- لا أخاف على الفصحى فإنها باقية بقاء القرآن.

والقرآن خالد، باق إلى يوم يبعثون، ومعنى ذلك أن اللغة الفصحى باقية إلى يوم يبعثون.





بقلم : رئيس التحرير

لا يتفاهم العربى مع العربى إلا بها ، لا يكتب العربى ولا يقرأ إلا بها ، كم هى عظيمة حينما جعلت الفارسي (سيبويه) إماماً بها . وابن المقفع والجاحظ وأبا نواس وابن الرومى طلائع أهل البيان ناثرين وشعراء. فاللغة قبل الأرض تُعَرِّب وتُفصح . والأرض بعد اللغة يستعرق بها التعرب.

ـ لماذا أكتب ذلك؟

اكتب لأنى لا أريد للأدب العربى أن يكون لابسا عمامة الجاهلية . ولا عقال العربى في الصحراء، ولا (جاكت) العربى في الأمصار الأخرى.

فالأدب العربى لباسه واحد ، لغته شاعرة ، حارسها القرآن.

فما قالوا عن شعراء المعلقات إنه أدب نجدى ، وإن قالوا إنه أدب جاهلى . وما قالوا عن الشعراء في الحجاز وفي العراق وفي مصر والأندلس والشام واليمن إنه أدب ينسب إلى الاقليم ، ما قالوا أدب أندلسى ، ولا أدب مصرى . ولا عراقى ، ولا غير ذلك ، وإنما قالوا ونقول : شاعر حجازي ، عراقي ، أندلسى ، مصرى.

الشاعر ينسب إلى وطنه ، أما الشعر ، فلا ينسب إلا إلى لغته . كل أدب الأقاليم أدب اللغة العربية.

كان أول التقسيم للأدب حين قالوا : أدب الجاهليين ، أدب المخضرمين ، أدب المحدثين ، فلم يقولوا عن شعر امرىء القيس إنه شعر أسدى ، أو شعر كندى ، ولم يقولوا عن شعر عمرو بن كلثوم إنه شعر تغلبى ، وهكذا في كل هؤلاء .

ولم يقولوا عن شعر حسان والعذريين إنه شعر حجازي . كما لم يقولوا عن شعر بشار ومن إليه إنه شعر عراقي . كذلك لم يقولوا عن « السموءل » إن شعره يهودي ، ولا عن « الأخطل » إن شعره نصرانى .

ألم يكف العرب التمذهب اجتماعياً وعقائدياً ، حتى بدأوا يتمذهبون بإقليمية الأدب .

إنه الأدب العربي ولا شيء .

رأى أطرحه ، ولن أبرحه ، وسيأتي زمن الصحوة من هذه الجفوة بين العرب فيعرفون بالصفوة صحة ما أدعو إليه .

انتصار الفصحى ، وأمية الأدب العربى .

« محمد حسين زيدان »

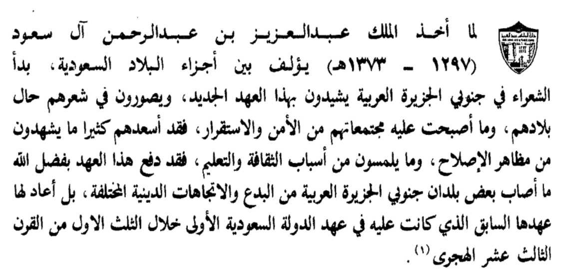
الملك عبدالعزيز بن عبدالرحمن آل سعود في شعر جنوبي الجزيرة العربية

خلال الفترة

١٣٣٨ - ١٣٧٣هـ

١٩١٩ - ١٩٥٣م

د. عبدالله بن محمد بن حسين أبو داهش



لما أخذ الملك عبدالعزيز بن عبدالرحمن آل سعود (١٢٩٧ - ١٣٧٣هـ) يؤلف بين أجزاء البلاد السعودية، بدأ الشعراء في جنوبي الجزيرة العربية يشيدون بهذا العهد الجديد، ويصورون في شعرهم حال بلادهم، وما أصبحت عليه مجتمعاتهم من الأمن والاستقرار، فقد أسعدهم كثيرا ما يشهدون من مظاهر الإصلاح، وما يلمسون من أسباب الثقافة والتعليم، فقد دفع هذا العهد بفضل الله ما أصاب بعض بلدان جنوبي الجزيرة العربية من البدع والاتجاهات الدينية المختلفة، بل أعاد لها عهدها السابق الذي كانت عليه في عهد الدولة السعودية الأولى خلال الثلث الاول من القرن الثالث عشر الهجرى[١].

ولعل خير من يمثل هذا الواقع شعراء: عسير[٢]، ورجال ألمع[٣]، وجازان[٤]، واليمن. أما شعراء عسير، فقد كانوا من أوائل الشعراء الذين أشادوا بهذا العهد، وأخذوا يرصدون معالم الاصلاح في بلادهم، ولعل من أشهرهم: القاضى عبدالعزيز بن محمد المنصوري الغامدي[٥] الذي يقول في الملك عبدالعزيز ونصرته للدين:

عبدُ العزيزِ الَّذِى سَارَتْ فَضَائِلُهُ ... مسيرةَ الشَّمْسِ ضَحْوًا مَالَهَا حُجُبُ
فبلغوه سَلَامـاً دائِمَـاً أَبَـداً ... والرِّيحُ تَبْلُغُ ما تَأتِى بِهِ النُّجُبُ
مِنِّى السَّلام عليه كلَّما طَلَعَتْ ... شَمْسُ الضُّحَى إذَا[٦] لَمْ تحجبِ الْكُتُبُ
واللّهُ يَنْصُرُ فى الإسْلَامِ قَوْمَتَهُ ... ليَنْصُرَ الدِّينَ حَتَّى يَنفَدَ الكَذِبُ
ذَاكَ الإمَامُ الَّذِى تُرْجَى مَوَاهِبُهُ ... ومِنْ جَزِيْلِ عَطَاه[٧] تخجَلُ السُّحُبُ[٨]

والحق أن شعر عبدالعزيز الغامدى قد حفل بشيء من المدائح الشعرية في هذا الميدان. وذلك مثل مقطوعته الشعرية التي مدح بها الملك عبدالعزيز من بعد ذلك[٩]، ولعل الغالب على قصائده التي أنشأها في هذا العهد، أنها تصطبغ بصبغة مميزة، تختلف عن بعض قصائده التي قيلت من قبل في مدح أشراف مكة المكرمة، والإدريسى في تهامة[١٠].

وينهج الشعراء المتأخرون في عسير نهج اخوانهم السابقين، فقد أشبه الشاعر عبدالله بن علي ابن حميد[١١] (١٣٢٦ ـ ١٣٩٩هـ) مواطنه الغامدى، حين قال في مدح الملك عبدالعزيز :

عبدُالعزيزِ الَّذِى زَادتْ بِهِ شَرَفَاً ... كُـلُّ الجَـزِيْرَةِ حضـارٌ وبَـادِيْهَا
وقبله الصِّيْدُ مِنْ آل السُّعُودِ هُمُ ... كالشُّهبِ مَا ضَلَّ في الظَّلْمَاءِ سَارِيْهَا[١٢]

وربما تحقق واقع هذه البلاد بوضوح في شعر هذا الشاعر وغيره من الشعراء المعاصرين في عسير، حينما أخذوا بأسباب النهضة الأدبية في الحجاز وفي غيره[١٣] خلال النصف الثاني من القرن الرابع عشر الهجري، فقد بدأ الشعراء عندئذ يدركون بواعث النهضة التعليمية والثقافية، ويشهدون ما تنعم به بلادهم من الأمن والاستقرار والصحوة الإسلامية الجادة، مما جعلهم يشاركون بنتاجهم الشعرى في هذه المظاهر الاجتماعية والفكرية المختلفة.

أما شعراء رجال ألمع ،فرغم نشاط الشعر الذي كانت عليه هذه المدينة في القرن الثالث عشر الهجرى[١٤]، وما عرف به شعراؤها من تأييد للدولة السعودية الأولى، ونصرة لدعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب[١٥]، فإنها أضحت في هذه الفترة لا تمثل مستوى الشعر المعهود فيها من قبل، إذ لم يكد يظهر شيء من ذلك النتاج الشعرى المناسب إلا في العقد الخامس من القرن الرابع عشر الهجرى، حينما ضمت تلك الأجزاء إلى بقية أجزاء البلاد السعودية الأخرى، ولعل خير من يمثل شعراء رجال ألمع الذين أعجبوا بشخصية الملك عبدالعزيز، وشهدوا مظاهر الاصلاح في عهده، الشاعر : إبراهيم بن علي زين العابدين الحفظى[١٦] (١٣٠٥ ـ ١٣٧٢).

الذي حظى برعاية أولى الأمر السعوديين عندئذ، فقد بعث إليه الملك عبدالعزيز نفسه رسالة أشاد بمواقفه فيها، بقوله : «وقد عرفنا مندوبنا عن مواقفكم الحسنة واجتهادكم في الاصلاح»(١٧)، ولذلك لم يخل شعر هذا الشاعر من ملامح التأييد والاعجاب، فقد أنشأ جملة قصائد يشيد فيها بجهود الملك عبدالعزيز، ويظهر فيها أثر دفعه لمظاهر البدع والمعتقدات الباطلة، فقد قال في هذا الشأن :

دِلَهْمَسُ أَهْلِ الشِّرْكِ والزَّيْغِ والرَّدَى   ولَيْثُ الْوَغَى مُرْدِي الْعِدَا بالظُّبَا الحُدِّ
مُجِيْزٌ على مَنْ خَالَفَ الدِّين سيفه   لتنزيه تَوْحِيْدِ الإِلَهِ عَنِ الضِّدِّ(١٨)

ولئن كان الشعراء في عسير ورجال ألمع قد أسهموا بشيء من نتاجهم الشعرى في هذا الميدان، فإن اخوانهم الشعراء في جازان كانوا أكثر مشاركة منهم، وأوسع نتاجا؛ وذلك لأنهم كانوا أكثر استعدادا من غيرهم، لما كانت عليه بلادهم حينذاك من الثقافة واليقظة الفكرية، فقد عرف من شعراء تلك الأنحاء في هذه الفترة عدد ممن أسهم في هذا المجال، إذ استطاعوا أن يصوروا بوضوح ما أصبحت عليه بلادهم بعد انضمامها إلى بقية أجزاء البلاد السعودية الأخرى، فقد تحقق في ذلك الشعر صلاح المعتقد ووضوح الرؤية، إلى جانب الاعجاب بسياسة الملك عبدالعزيز وأثرها في بسط الأمن والاستقرار في ربوع بلادهم، وتسهيل سبل الحج ونحوه، فقد وصف ذلك الشعر حياة الناس المطمئنة الآمنة. ومن أبرز أولئك الشعراء : السيد محمد بن علي الإدريسى(١٩) (١٢٩٣ ـ ١٣٤١هـ)، وعلي بن محمد السنوسى(٢٠) (١٣١٥ ـ ١٣٦٣هـ)، وعبدالله بن علي العمودي(٢١) (١٢٧٨ ـ ١٣٩٨هـ)، وحافظ بن أحمد الحكمى(٢٢) (١٣٤٢ ـ ١٣٧٧هـ)، وغيرهم من الشعراء المعاصرين.

أما السيد محمد بن علي الإدريسى. فقد أدرك صلاح ما يدعو إليه الملك عبدالعزيز من نبذ المعتقدات الباطلة ودفع ما ينافي التوحيد. إذ كانت تهامة عندئذ تحيا حياة صوفية ظاهرة، ولعل ادراك الإدريسى للنهج السلفى الذي يسلكه السعوديون حينذاك، قد جعله يكاتب الملك عبدالعزيز برسالة نثرية سنة ١٣٤٠هـ/١٩٢١م شفعها بقصيدة شعرية أيد فيها القائمين على هذا الاتجاه السلفى من قبل، وأثنى على آثارهم ومنها، قوله :

حَبَّذَا جِيْرَةٌ كِرامٌ بِنَجْدٍ   سَكَنُوا فِي(٢٣) ظِلاَلِهِ وَرِمَالِهْ
لَيْتَهم عَرَّجُوا بِي يَوْمَ بَانُوا   هَادى لَيْسَ لِي عَنْ مِثَالِهْ

صَادِحُ البَيْنِ فِي الرُّبَى قَدْ تَغَنَّى
عَنْ مُعَنىًّ يَهْوَى رُبَى أَطْلاَلِهْ
باقتفاءِ الرَّسُولِ حَقّاً قفيتم
بالهُدَى ناصِحِي مَنْ فِي ضَلاَلِهْ
وبَتوحِيدِ رَبِّنَا قَدْ أبنْتُم
في سَنَاءِ الكِتَابِ مِنْ أَمْثَالِهْ
حَبَّذَا حَبَّذَا الدَّاعِيَ إِنِّي
شَائِقٌ عَاكِفٌ لِنَهْجِ مَقَالِه[٢٤]

ويزداد اعتدال هذا الشاعر الأمير حينما صدر عن روح سلفية، أدرك فيها تحقيق مبادئ دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب على يد الملك عبدالعزيز، وأوضح ميله لهذه الدعوة، واستحسانه لها، إذ قال :

دَعْوَةُ الحَقِّ قَدْ أَتَانَا شَذَاها عَبِقَ الْكَونُ تَائِهَاً في جَلاَلِهْ
فَبِذَا كَانَ صَحْبُ الرَّسُولِ قَدِيماً زمرة التَّابِعِين هُمْ مِنْ رِجَالِهْ
لَيْسَ لى عَنْ ودِّكُم بِسلُوٍ فأَمِيطُوا الحِجَابَ عَنِّي لِخَالِهْ[٢٥]
فنَاتى أَنْتُم ولاة ودادى ودوائى عن علّتى بِوِصَالِهْ[٢٦]

ومما يؤكد هذا التأييد قول الإدريسي في مقدمة هذه القصيدة : إن الباعث على انشائها يعود إلى المحبة والوداد بينه وبين ممدوحه الملك عبدالعزيز آل سعود[٢٧] ، فقد ذكر المؤرخ العمودى أن هذا الاتصال الفكرى مما : «يقوى الرابطة»[٢٨] .

وإذا كان الإدريسى قد صدر عن روح سلفيه وتأييد واضح، فإن بقية شعراء تهامة كانوا أكثر نتاجا منه في هذا الميدان، إذ أخذوا يشاركون بشعرهم في تصوير أحوال بلادهم، وما أضحوا عليه من الأمن والاستقرار. ولعل علي بن محمد السنوسى من أشهر أولئك الشعراء مشاركة في هذا المجال، فقد أنشأ جملة قصائد في مدح الملك عبدالعزيز آل سعود وبنيه وعماله الأمراء في مقاطعة جازان[٢٩] . ومن شعره في هذا الشأن قوله يمدح الملك عبدالعزيز سنة ١٣٥٤هـ/١٩٣٥م :

وَمِنَ الـمُحَالِ بِأَنْ تَكُونَ بِبَلْدَةٍ أُمَراؤه فَيُقِيمَ فِيْهَا الـمُجْرِمُ
وَحَمَى الجَزِيْرَةَ واسْتَقَامَ بِحِفْظِهَا مِنْ بَعْدِ مَا كَانَتْ يُرَاقُ بِهَا الدَّمُ
رَاقَ الـزَّمَـانُ بِـهِ وأَصْبَحَ أَهْلُهُ فِي نِعْمَةٍ تَتْرى وقَلَّ الـمُعْدِمُ
وَقَدْ اسْتَرَاحَ النَّاسُ حَتَّى لَم يَكُنْ مَا بَيْنَهُم يُلْفَى مُرِيبٌ يُتْهَمُ
بَخٌ لِـمَوْلُودٍ يُـرَعْـرَعُ نَـاشِئـاً في ظِـلِّ دَوْلَـتِـهِ يَشِبُّ وَيَـهْـرَمُ

* * *

والشَّرعُ في قُنَنِ المَعَالِي شَامِخٌ والـكُـفْـرُ مـنتكِسٌ يخورُ ويبغمُ
أَوَ لَمْ تَكُنْ عَرَبُ الجَزيْرةِ قَبْلَ أَنْ وُلِّـيتَ ذِمَّـتَـهَـا تُـهَـانُ وَتُـهْـضَـمُ
أبـدلـتَـهـا بـالـذل عِـزًّا شامـخًا والخَوْفِ أمناً لاَ يُرَاقُ بِهِ الدَّمُ(٣٠)

ويبدو أن المعانى التي كان السنوسى يمدح بها الملك عبدالعزيز، تدور حول استتباب الأمن في دولته، وشعور رعيته بالطمأنينة، إلى جانب نصرته للإسلام، وورعايته لشعائره، مثل: الحج ونحوه. ومن شعره في هذا الميدان قوله سنة ١٣٥٤هـ/١٩٣٥م:

حَمَى حَوزَةَ الإسْلامِ حَتَّى تحجَّرتْ(٣١) رُباهُ وأَحْيَا(٣٢) الدِّيْنَ نَشْرًا وجدَّدَا
ومَا زَالَ في قَمْعِ الضَّلال وبَطْشه لـبـاغٍ بـتـوفـيق الإلـه مُـؤيَّـدا
وأَصْبَحَ لا يخشَى سِوى اللَّهِ وحدهُ ولم يَـتَّـكِـلْ إلاَّ عَـلَـيـهِ مُـوحِّدَا
فوالَى على التَّوحِيْدِ مَنْ كَانَ مُسْلِماً وعادى على التَّوحِيْدِ مَنْ كَانَ مُلحِدَا

* * *

وسَـهَّـل لـلـحُـجَّـاج كُـلَّ مَـصَـاعِبٍ تَشُقُّ عـلـيـهـم رحـمـةً وتـفـقُّـدا
وأمَّنَـهـم خَوْفَ الطَّرِيْقِ فأَقْبَلُوا إلى الـحَـجِّ أفْواجَاً ومثنى ومَوْحدا
ومِنْ قَـبـلِـهِ مـا تسطيع قوافِلٌ سُلوكاً به إلاَّ وَقَدْ ذَهَبَتْ سُدَى
وشدَّ عُرى التَّوحِيْدِ في جَمْعِ كَلْمَةٍ وأَصْلَح ما كَانَ التَّعصُّبُ أَفْسَدَا(٣٣)

والحق أن شعراء تهامة على وجه الخصوص، قد استطاعوا أن يصوروا واقعهم الاجتماعى

الذي يعيشونه بوضوح، وأن يعبروا في نتاجهم الشعرى بإحساس صادق، ينم عن الطمأنينة والاستقرار في مجتمعاتهم، فقد قال علي بن محمد السنوسى نفسه سنة ١٣٥٩هـ/١٩٤٠م.

هَانَحْنُ في عَصْرِهِ الزَّاهِي عَلَى دَعَةٍ وَصَفْوِ عَيْشٍ رَغِيْدٍ مَا بِهِ كَدَرُ
والنَّاسُ في ظِلِّ أَمْنٍ أَصْبَحَتْ مَعَهُ هَذِى الحُصُونُ كَلا شَيءٍ ولا القُصُرُ
يَأْوِى الغَرِيْبُ إِذَا ما اللَّيْلُ أَدْرَكَهُ فِي مَهْمَهٍ مَا بِهِ نَبْتٌ ولا شَجَرُ
كَأَنَّمَا القَفْرُ دارٌ والخَلا وَطَنٌ لابنِ السَّبِيْلِ ومَنْ قَدْ ضَمَّهُ السَّفَرُ
وحَوْلَهُ سَيْفُ عَدْلٍ لا يُفَارِقُهُ يَدُوْرُ حَيْثُ تَحِلُّ البَدْوُ والحَضَرُ
ومَنْ تَكُنْ هَكَذَا أَيَّامُ دَوْلَتِه يَطِيْبُ للنَّاسِ في أَخْبَارِهِ السَّمَرُ(٣٤)

ولذلك تتحقق في شعر السنوسى ملامح الحياة الاجتماعية في عهد الملك عبدالعزيز، حين صرف هذا الشاعر معظم شعره لتصوير الحال الذي أضحت عليه البلاد السعودية بعد توحدها، وحين وصف حياة الناس المطمئنة الآمنة(٣٥)، وبين ما تنعم به هذه الأنحاء عندئذ من الأمن والاستقرار(٣٦)، إلى جانب ما أظهره السنوسى في شعره من الاعجاب بسياسة الملك عبدالعزيز ومنهجه السلفى(٣٧)، إذ لم يكن يتعرض هو أو غيره لما يخالف الإسلام ومبادئه.

ولم يكن السنوسى وحده الذي شارك بنتاجه الشعرى في هذا الميدان، وإنما أشبهه في ذلك عبدالله بن علي العمودى، وحافظ الحكمى، فأما العمودى، فقداعتادالإشادة بمظاهر الاصلاح في عهد الملك عبدالعزيز، إذكان يلقى عندئذ التشجيع والمكافأة، فقد ذكر العمودى نفسه أنه في سنة ١٣٤٩هـ/١٩٣٠م أوفد أحد أبنائه إلى الملك عبدالعزيز آل سعود وحمّله قصيدة، قال في مطلعها :

قَامَتْ دَوَاعِي الشَّوْقِ ذات تهيم ما بين كُلِّ مولَّعٍ ومُتَيَّمِ(٣٨)

وقد عقب العمودى على هذه القصيدة بقوله : « ولما وصلت إليه(٣٩)، ومثلت بين يديه أجاب علينا جوابا ملكيا شافيا يشكرنا على ذلك الصنيع خلاصته :

أما الولد فقد وصل إلينا بحال الصحة والسلامة، وسررنا بمقابلته، وأما المنظومة التي جادت بها قريحتكم، فقد اطلعنا عليها وأعجبنا بما احتوت عليه من المعانى الطيبة، ولا شك أن ما

دعاكم لذلك، إلا داعي مودتكم واخلاصكم، وليس ذلك بكثير على أمثالكم ولا يخفى أنكم منا ومن المحسوبين علينا... »[٤٠]

ويبدو أن العمودي كان كثير الاتصال بالملك عبدالعزيز، وأنه كثيرا ما يشكو له بعض المشكلات التي تجرى له مع غيره في جازان[٤١].

وأما حافظ بن أحمد الحكمي، فقد اصطبغ شعره بصبغة سلفية مميزة، إذ كان شديد التأثر بدعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب[٤٢]، مما جعله يتعرض لذكرها كثيرا في شعره، ويشيد بجهود الملك عبدالعزيز في تجديدها، وتحقيق مبادئها، ونصرتها على فترة من الزمن، إذ قال في إحدى قصائده :

لَكِنْ أَتَى مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ مِحْنَةٌ وَزَعَازِعُ الأَعْدَاءِ والـلُّؤَمَاءِ
فَالنُّورُ تَارَاتٍ يُضِيءُ ويَختَفِي أُخْرَى فَبينَ إِضَاءةٍ وخَفَاءِ
حَتَّى لَهُ ابْتَعَثَ الإِلَهُ إِمَامَنَا عَبْدَ العَزِيْزِ الأَكْرَمَ الآبَاءِ
فَأَشَادَ للإِسْلَامِ أَعْلَى مِنْبَرٍ وأَذَلَّ مَا لِلدِّيْنِ مِنْ أَعْدَاءِ
وأَعَانَ طُلاَبَ العُلُومِ مُنَادِيَاً لَهُمُو هَلُمُّوا مَعْشَرَ القُرَّاءِ
قُومُوا بِتِبْيَانِ الكِتَابِ فَإِنَّهُ مِيْثَاقُ خَالِقِنا عَلَى العُلَمَاءِ[٤٣]

ولذلك ندرك في هذه القصيدة غلبة المعاني السلفية، وأن صاحبها قد صور حال الدعوة قبيل تجديدها على يد الملك عبدالعزيز آل سعود، وكل ذلك يبين موقف الشعراء في هذه الأنحاء من الاصلاحات الجديدة التي طرأت على بلادهم في هذا العهد، وجعلتهم يشيدون بالقائمين عليها، ويعبرون عن أحاسيسهم المختلفة تجاههم.

ولم يكن شعراء تهامة وعسير وحدهم الذين تعرضوا لمدح الملك عبدالعزيز فحسب، وإنما كان شعراء اليمن أيضا يشاركونهم في هذا الميدان، فقد بعث الإمام يحيى حميد الدين[٤٤] عام ١٣٤٦هـ/١٩٢٧م بقصيدة اخوانية إلى الملك عبدالعزيز، يقول فيها :

حَمَلُوا هَذِهِ الأُلوكَةَ[٤٥] عَنَّا ومُنَاهُم قَبُولُها وحِبَاهَا
لِمَلِيْكٍ متوجٍ مِنْ نِزَارٍ أَنْجَبَتْهُ رَبِيْعَةٌ فِى ذُرَاهَا

مَـلِكٌ مُـفْـرَدٌ سَـرِيٌّ هُـمَـامٍ   قَـلَّـدتـهُ سـعـودُهـا بِـحَلاهَـا
ومِنَ الـعَدْلِ وَهُوَ خَيْرُ المَزَايَا   أَثَـراً لـلنهى ونـظـم علاهَـا
أنْ تَـرَى عِـنْـدَهُ مَـكَانَ اعْتِبَارٍ   موصلاً لـلمرامِ مِنْ مَسْرَاهَا[٤٦]

وإذا كان شعراء جنوبي الجزيرة العربية قد صوروا في شعرهم مظاهر الاصلاح في عهد الملك عبدالعزيز، واشادوا بنهجه، وما تحقق لمجتمعاتهم في عهده، فإنهم حينما فجعوا بوفاته تألموا كثيرا لفقده، وحاولوا تصوير آلامهم الصادقة في مراث شعرية مختلفة، ولعل من أشهرهم : عبدالله بن علي العمودى[٤٧]، عبدالرحمن بن يحيى المعلمى العتمى[٤٨]، ومحمد بن أحمد باشميل[٤٩]، ومحمد بن أحمد العقيلي[٥٠]، ومحمد بن علي السنوسي[٥١]، وغيرهم من الشعراء في النصف الثاني من القرن الرابع عشر الهجرى، أما عبدالرحمن العتمى فقد رثى الملك عبدالعزيز بقوله :

آهٍ عَلَى عَبْدِ الـعَزِيـزِ تَأَوُّهَاً   يُـلْـفَى بِـكُـلِّ فَـمٍ لَـهُ تَـرْدِيْدُ
تَبْكِي العُرُوبَةُ شَجْوهَا لِفِرَاقِهِ   ولَـقَـدْ بَـكَـاهُ العَدْلُ والتَّوحِيْدُ
عَـدْلٌ وتَوْحِـيْدٌ بِحَقٍّ لَيْسَ مَا   يـعـنـيه مَنْ اخْطَاهُمُ التَّسْدِيْدُ
أَسَدُ الْجَزِيْرَةِ كَانَ جَامِعَ شَمْلِهَا   مِنْ بَعْدِ مَا أَوْدَى بِهَا التَّبْدِيْدُ
ومَدَاهُ جَمْعُ بَنِى العُرُوبَةِ ثُمَّ جَمْـ   ـعُ المُسْلِمِيْنَ علىالهُدَىالمَقْصُودِ[٥٢] [٥٣]

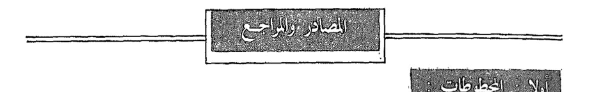
وتتجلى مشاركة محمد بن أحمد باشميل في قصيدته التي أنشأها في رثاء الملك عبدالعزيز، إذ ذكر فيها آلام الحضرميين لفقد هذا الإمام، إذ قال :

إِمَـامٌ كَـانَ للإسْلامِ حِصْـنَـا   عَـلَى أَبْوابِـهِ تُـفْـنَى الـغُـزَاةُ
إِمَـامٌ أَظْهَـرَ الـتَّوحِيْدَ مِنْ بَعْـ   ـدما أَخْـفَـتْـهُ عَنَّا المُحْدَثَاتُ

* * *

صِلاتُ الـدِّيْنِ تَرْبِطُنَا بِبعضٍ   جَمِيْعَاً حَسْبُنَا هَذِى[٥٤] الصِّلاتُ
فَـمَا شَعْبُ الحَضَارِمِ غير فَرْعٍ   لِـدَوْحَـتِـكُـم بِـذَا نَطَقَ الثُّقَاةُ
ملأتُـمْ حَضْـرَمَوْتَ الـيَوْمَ جُودَاً   أَيـادِيْـكُـم عَـلَـيْـنَا سَابِغَاتُ[٥٥]

ولعل ما يمكن ملاحظته في هذا النتاج الشعري أن ملامح الاعجاب لدى شعرائه قد نشأت من واقع الاحساس بمظاهر الاصلاح، ولمّ الشمل ودفع الفرقة التي كانت قد حلّت ببلدان الجزيرة العربية، إلى جانب تثبيت أسباب الأمن، ونشر التعليم والثقافة، ودفع المنكرات، وما يخالف الدين، فقد اصطبغت تلك المعاني بصبغة سلفية جادة ترتكز على جانب التوحيد، واخلاص العقيدة وتطهيرها من درن الشرك ولوث الفسوق. وقد ترفعت تلك المعاني عن مظاهر الغلو والمبالغة الممقوتة.



أولاً : المخطوطات :

(١) السنوسى، علي بن محمد. قصيدته الدالية المخطوطة في مدح الملك عبدالعزيز آل سعود، توجد لدى الباحث، تاريخ تدوينها ١٣٥٤/٩/٣هـ.

(٢) السنوسى، علي بن محمد، قصيدته الميمية المخطوطة في مدح الملك عبدالعزيز آل سعود، توجد لدى الباحث، تاريخ تدوينها ١٣٥٤/١٢/١٣هـ.

(٣) العمودى، عبدالله بن علي، قصيدته المخطوطة التي بعث بها إلى الملك عبدالعزيز آل سعود، توجد ضمن مجموعة قصائد متفرقة لدى إبراهيم بن عبدالله العمودى بأبى عريش.

(٤) العمودى، عبدالله بن علي، نبذة في سيرة السيد الإمام الحسن بن على الإدريسى، نسخة مخطوطة، توجد لدى إبراهيم بن عبدالله العمودى.

(٥) الغامدى، عبدالعزيز بن محمد، قصيدته البائية المخطوطة، توجد في مكتبة محمد سعد البركى الخاصة ببلجرشي.

(٦) الغامدى، عبدالعزيز بن محمد، قصيدته الهمزية المخطوطة، توجد في مكتبة عبدالوهاب بن عبدالعزيز الغامدى الخاصة ببلجرشي.

ثانيا : المطبوعات :

(١) الأنصارى، عبدالقدوس، الملك عبدالعزيز في مرآة الشعر، مؤسسة مكة للطباعة والإعلام، مكة المكرمة ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.

(٢) الحفظي، محمد إبراهيم. نفحات من عسير، عسير، أبها، ١٣٩٣هـ/١٩٧٤م.
(٣) حمزة، فؤاد. في بلاد عسير، مط دار الكتاب العربي، القاهرة ١٣٧١هـ/١٩٥١م.
(٤) ابن حميد، محمد بن عبدالله، أديب من عسير، [جامع]، ط ١، مط عسير، أبها ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
(٥) أبو داهش، عبدالله بن محمد بن حسين. الحياة الفكرية والأدبية في جنوبي البلاد السعودية (١٢٠٠ ـ ١٣٥١هـ)، منشورات مؤسسة دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، الرياض بدون تاريخ.
(٦) ابن زبارة، محمد محمد. نزهة النظر في رجال القرن الرابع عشر ط ١، تحقيق ونشر مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، صنعاء، ١٤٠٠هـ/١٩٧٩م.
(٧) السنوسي، محمد علي، ومحمد أحمد العقيلي. شعراء الجنوب، (مجموع)، مط الكمال، عدن، بدون تاريخ.
(٨) الضبيب، أحمد محمد. على مرافئ التراث، ط ١، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
(٩) العقيلي، محمد بن أحمد، الأنغام المضيئة ط ١، دارة اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض، ١٣٩١هـ/١٩٧١م.
(١٠) العقيلي، محمد بن أحمد. تاريخ المخلاف السليماني، مط دار الكتاب العربي، مصر، بدون تاريخ.
(١١) العقيلي، محمد بن أحمد، المعجم الجغرافي، مط نهضة مصر، ط ٢، منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

ثالثا : الدوريات

(١) باشميل، محمد أحمد. « حضرموت تعزى وتهنى »، مجلة المنهل، س ٢٤ ح ٤، (ربيع الثاني ١٣٧٣هـ/١٩٥٣م) ص ٢٧٠، ٢٧٣.
(٢) الحكمي، أحمد بن حافظ. « الشيخ حافظ الحكمي »، مجلة اليمامة ع ٢٤٢ س ٦ (الجمعة ٢٧ محرم ١٣٩٣هـ) ص ٢٩.
(٣) الحكمي، أحمد بن حافظ. « الشيخ حافظ الحكمي »، مجلة العرب ح ٣، س ٧ (رمضان ١٣٩٢هـ) ص ٢٢٩ ـ ٢٣٣.
(٤) ابو داهش، عبدالله بن محمد بن حسين. « ظهور دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب في بلدان جنوبي الجزيرة العربية »، مجلة الدارة، ع ٣، س ١٠ (ربيع الثاني ١٤٠٥هـ)، ص ٩ ـ ٢٤.

(٥) السنوسي، محمد بن علي، « الملك العصامي » مجلة المنهل ح ٣ س ١٤ (ربيع الاول ١٣٧٣هـ)، ص ٢٠٨ – ٢١٠.

(٦) الشامخ، محمد بن عبدالرحمن. « ملامح التجديد في الأدب السعودي »، مجلة الدارة ع ١، س ٥ (ربيع الثاني ١٣٩٩هـ)، ص ١٥٤ – ١٦٢.

(٧) العتمي، عبدالرحمن بن يحيى المعلمي. « كل بيت قصيدة »، مجلة المنهل ح ٣، س ١٤ (ربيع الاول ١٣٧٣هـ)، ص ٢٠٠ – ٢٠٢.

رابعا : الرسائل الجامعية

(١) أبو داهش، عبدالله بن محمد بن حسين، اثر دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب في الأدب والفكر بجنوبي الجزيرة العربية بحث مقدم إلى قسم الأدب بكلية اللغة العربية بالرياض، جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية لنيل درجة الدكتوراه ١٤٠٤هـ/١٤٠٥هـ.

الهوامش

(١) انظر : « أثر دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب في الفكر والأدب بجنوبي الجزيرة العربية » للباحث، وانظر مجلة الدارة، ع ٣، س ١٠، (ربيع الثاني ١٤٠٥هـ)، ص ٩ – ٢٤.

(٢) عسير : يراد بعسير في هذا البحث : الأرض الجبلية الممتدة من نجران في الجنوب حتى زهران في الشمال.

(٣) انظر تفصيلا عنها في كتاب : (في بلاد عسير)، لفؤاد حمزة، ص ١٥١.

(٤) انظر المعجم الجغرافي : مقاطعة جازان، ص ٩٥ – ١١٥، ويعرف قديما بالمخلاف السليماني نسبة إلى سليمان بن طرف الحكمي الذي حكم تهامة في النصف الأول من القرن الرابع الهجرى، انظر تاريخ المخلاف السليماني، للعقيلي ح ١، ص ٣.

(٥) ولد في بلجرشي بغامد، وتلقى تعليمه على يد والده محمد بن عبدالله المنصورى، تولى القضاء ببلاد غامد وزهران والمخواه، وذلك في العهد الإدريسي، وفي عهد الأشراف، ثم في العهد السعودى حتى سنة ١٣٥٦هـ، توفي – كما قال محمد سعد البركى – في أوائل العقد السادس من القرن الرابع عشر الهجرى.

(٦) هنا ركاكة في الوزن.

(٧) كذا في الأصـــل.

(٨) يوجد الأصل المخطوط لهذه القصيدة لدى : محمد سعد البركى ببلجرشي. ولم تسلم هذه القصيدة من ضعف في الحس العروضي واللغوى.

(٩) توجد هذه القصيدة لدى : عبدالوهاب بن عبدالعزيز الغامدى ببلجرشي.

(١٠) انظر تاريخ المخلاف السليماني. لمحمد بن أحمد العقيلي، ح ٢. ص ٢٢٤.

(١١) ولد سنة ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م وتلقى تعليمه الأولي في كُتّاب قريته، ثم طلب العلم على يد بعض مشايخ مدينتي : أبها. والرياض. وقد تقلب في وظائف مختلفة في : بيشه، والقنفذة، ونجران، وأبها. له : مشاركات صَحَفية. وله بعض التحقيقات العلمية. توفى عام ١٣٩٩هـ/١٩٧٨م. انظر : « أديب من عسير »، جمع محمد بن عبدالله بن حميد. ص ٥، ٦.

(١٢) توجد هذه القصيدة لدى محمد بن عبدالله الحميد. وقد نشرت في كتاب : « أديب من عسير » جمع محمد بن عبدالله الحميد مع تغيير فيها.

(١٣) محمد عبدالرحمن الشامخ. « ملامح التجديد في الأدب السعودى »، مجلة الدارة، ع ١، س ٥ (ربيع الثاني ١٣٩٩هـ) ص ١٥٤.

(١٤) انظر كتاب « الحياة الفكرية والأدبية في جنوبي البلاد السعودية » (١٢٠٠ ـ ١٣٥١هـ) للباحث.

(١٥) انظر « أثر دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب في الفكر والأدب بجنوبى الجزيرة العربية » للباحث.

(١٦) ولد سنة ١٣٠٥هـ/١٨٨٧م وتلقى تعليمه الأولي على يد والده : علي زين العابدين الحفظى. ثم هاجر في طلب العلم إلى المراوعة في تهامة اليمن، فأخذ على أشهر علمائها، ولما عاد من رحلته العلمية إلى وطنه شارك أباه في القضاء والتدريس. وقد عين قاضيا في عهد الملك عبدالعزيز، ولبث في القضاء ثلاثين سنة. حتى توفى عام ١٣٧٢هـ/١٩٥٢م. انظر « نفحات من عسير » جمع محمد بن إبراهيم زين العابدين الحفظى، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(١٧) محمد بن إبراهيم الحفظى، نفحات من عسير، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(١٩) ولد في صبيا سنة ١٢٩٣هـ، ونشأ في حجر والده، حيث حفظ القرآن الكريم، وحينما أنهى تعليمه الأولى التحق بحلقة الشيخ سالم بن عبدالرحمن باحسين بصبيا، ثم انتقل إلى حلقة الشيخ إسماعيل بن الحسن عاكش بأبى عريش. وفي سنة ١٣١٣هـ هاجر في سبيل العلم إلى مصر، حيث التحق بالجامع الأزهر. وقد انتقل بعد ذلك إلى السودان، ثم عاد إلى صبيا عام ١٣٢٤هـ، ناهض الترك وطردهم من تهامة عام ١٣٢٦هـ واستقل بتهامة في ١٣٢٩هـ، وظل يحكمها حتى توفى سنة ١٣٤١هـ. انظر « الحياة الفكرية والأدبية في جنوبي البلاد السعودية » للباحث، ص ٢٣٧، وانظر تاريخ المخلاف السليماني ح ٢، للعقيلي.

(٢٠) « ولد بمكة المكرمة عام ١٣١٥هـ، ورحل في سبيل العلم إلى : زبيد والمراوعة بتهامة اليمن عام ١٣٢٨هـ، ثم عاد إلى جازان عام ١٣٣٤هـ، فاستقر فيها، حيث تزوج عام ١٣٣٧هـ. وقد عمل في القضاء في العهد الإدريسى، ثم في العهد السعودى، إذ بقى قاضيا لجازان حتى عام ١٣٥٤هـ. وكان يقوم بعد ذلك بالتدريس في حلقته المشهورة حتى توفى عام ١٣٦٣هـ » الحياة الفكرية والأدبية في جنوبى البلاد السعودية، ص ٢٤٢.

(٢١) هو عبدالله بن علي بن عبدالله العمودى البكرى الصديقى العريشى، ولد سنة ١٢٧٨هـ/١٨٦١م نشأ يتيما، وتلقى تعليمه الأولي على مشايخ أبى عريش، ثم هاجر في سبيل العلم إلى المراوعة، وزبيد، وبيت الفقه، والحديدة، وتعز، وصنعاء، ولما عاد إلى وطنه عمل في الوعظ والارشاد والقضاء، فقد تولى القضاء في عهد الإدريسى، ثم العهد السعودى. وكان يتولى التدريس في حلقته العلمية، وله جملة من المؤلفات المفيدة، أهمها : اللامع اليمانى في

التاريخ، عمر طويلا وتوفى سنة ١٣٩٨هـ/١٩٧٧م. من النبذة اليسيرة التي ترجم بها إبراهيم بن عبدالله العمودى لابيه.

(٢٢) ولد سنة ١٣٤٢هـ/١٩٢٣م في قرية السَّلام بالمضايا من أعمال جازان، تلقى تعليمه على يد الشيخ عبدالله بن محمد القرعاوي، وحفظ القرآن الكريم قبل الثانية عشرةمن عمره، له مؤلفات عديدة في مختلف العلوم، وتوفى سنة ١٣٧٧هـ/١٩٥٧م قال عنه شيخه القرعاوى : « لم يكن له نظير في التحصيل والتأليف والتعليم والإدارة »، مجلة العرب ج ٣، س ٧ رمضان ١٣٩٢هـ ، ص ٢٢٩.

(٢٣) كذا في الأصل، ولعلها زائدة.

(٢٤) عبدالله بن علي العمودى سيرة السيد الإمام الحسن بن علي الإدريسى، مخطوط، ورقة ٣.

(٢٥) كذا في الاصل.

(٢٦) عبدالله بن علي العمودى، سيرة السيد الإمام الحسن بن علي الإدريسى، مخطوط ورقة ٣.

(٢٧) المصدر نفسه، ورقة ٣. (٢٨) المصدر نفسه، ورقة ٣.

(٢٩) انظر شعراء الجنوب لمحمد علي السنوسى، ومحمد أحمد العقيلى.

(٣٠) توجد هذه القصيدة المخطوطة لدى الباحث.

(٣١) تحجرت : تحصنــت.

(٣٢) في الأصل المخطوط أحيي.

(٣٣) توجد هذه القصيدة لدى الباحث كذلك شعراء الجنوب جمع محمد علي السنوسى، ومحمد أحمد العقيلى ص ٢١ ـ ٢٣.

(٣٤) محمد بن علي السنوسى، ومحمد أحمد العقيلى. شعراء الجنوب، ص ١٠.

(٣٥) عبدالله أبو داهش. الحياة الفكرية والأدبية في جنوبى البلاد السعودية. ص ٢٤٤.

(٣٦) عبدالقدوس الأنصارى. الملك عبدالعزيز في مرآة الشعر. ص ٦٣.

(٣٧) انظر شيئا من شعره في ديوان شعر الجنوب، وبعض قصائده المخطوطة الأخرى.

(٣٨) من مجاميع العمودى المخطوطة، غير مرقم الأوراق.

(٣٩) أراد الملك عبدالعزيز آل سعود.

(٤٠) من مجاميع العمودى المخطوطة، غير مرقم الأوراق.

(٤١) ورد له في هذا الميدان كثير من القصائد.

(٤٢) كان من أسباب ذلك مقدم الشيخ عبدالله القرعاوى إلى تهامة سنة ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م، إذ لازم حافظ الحكمى شيخه القرعاوى حتى تخرج في مدرسته بصامطة، وتولى من بعد ذلك التدريس في هذه المدرسة، وفي غيرها، ونفع الله به كثيرا من طلبة العلم.

(٤٣) أحمد حافظ الحكمى. « من أعلام الجزيرة : الشيخ حافظ الحكمى »، مجلة اليمامة، ع ٢٤٢، س ٦ الجمعة (محرم ١٣٩٣هـ)، ص ٢٩.

(٤٤) ولد سنة ١٢٨٦هـ/١٨٦٩م وتلقى تعليمه على يد والده وجملة من علماء الأهنوم باليمن، تولى إمامة اليمن في عام ١٣٢٢هـ/١٩٠٤م، ناهض الترك وحاربهم. وكانت وفاته سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٧م. نزهة النظر في رجال القرن الرابع

عشر لمحمد محمد زباره، ح ٢، ص ٦٢٩.

(٤٥) الألوكة : المقالة، أو القصيدة.

(٤٦) محمد بن أحمد العقيلي، المخلاف السلماني، ح ٢، ص ٩٢٨ ـ ٩٢٩.

(٤٧) قال العمودي في مطلع إحدى قصائده في هذا الشأن :

الدهر بعدك حقا مظلم عبس ... والكل منا غدا عن منطق خرس

(من مجاميع العمودي المخطوط، بدون رقم).

(٤٨) انظر كتاب على مرافئ التراث، لأحمد محمد الضبيب، ص ١٢٣.

(٤٩) انظر مجلة المنهل ح ٤، س ٢٤ (ربيع الثاني ١٣٧٣هـ) ص ٢٧٠.

(٥٠) انظر ديوانه (الأنغام المضيئة)، ص ٣٠ ـ ٣٤.

(٥١) انظر مجلة المنهل ح ٣، س ١٤، (ربيع الاول ١٣٧٣هـ)، ص ٢٠٨.

(٥٢) كذا في الأصل وفيه اقواء، ولكنه معهود، وبخاصة إذا اتى بين الكسر والضم.

(٥٣) مجلة المنهل ح ٣، س ١٤ (ربيع الأول ١٣٧٣هـ) ص ٢٠٠.

(٥٤) في المصدر هذه، وبها لا يستقيم الوزن.

(٥٥) « حضرموت تعزى وتهنى »، مجلة المنهل، ح٤، س ٢٤ (ربيع الثاني ١٣٧٣هـ)، ص ٢٧٠ ـ ٢٧٣.



سد معاوية في الطائف ☆

« دراسة وتعليق »

د. سامي خماس الصقار

لا حاجة بي إلى القول أن الجزيرة العربية قد عرفت السدود منذ عهد بعيد، ولا سيا في اليمن وجبال الحجاز، وقد تناولها المؤرخون القدامى والمحدثون، وقد بلغت أعدادها بالعشرات[1]. وممن اهتم بها الهمداني في كتابيه « الإكليل » و « صفة جزيرة العرب »[2] فذكر العديد منها، ومثله فعل ابن رسته في كتابه « الاعلاق النفيسة »[3]. واشار إليها باحثون محدثون من الأجانب والعرب على السواء، وقد كان آخر من اهتم بموضوع السدود الدكتور سعد الراشد أستاذ الآثار الإسلامية في كلية الآداب بجامعة الملك سعود، وذلك في بحثه القيم الذي قدمه إلى الندوة العالمية الثالثة لدراسات تاريخ الجزيرة العربية التي عقدتها جامعة الملك سعود في المحرم من سنة ١٤٠٤هـ (تشرين أول/أكتوبر ١٩٨٣م)، وكان بعنوان « الآثار الإسلامية في الجزيرة العربية حتى نهاية عصر الخلفاء الراشدين ». فأشار بصورة خاصة إلى سدود الحجاز، ولا سيا تلك التي في منطقة الطائف ومنطقة خيبر، وأوضح بأن عدد سدود الطائف التي تم إحصاؤها حتى الآن بلغت ١٥ سداً[4]، وقد وصف بإيجاز طراز بنائها وعرض لأهميتها في الإنعاش الزراعي. ثم هناك البحث الذي نشرته مجلة « الاطلال » الصادرة عن دائرة الآثار السعودية بعددها

☆ بعد الفراغ من كتابة هذا البحث اطلعت على تحقيق صحفي نشرته جريدة « الجزيرة » الصادرة في الرياض بتاريخ ١٤٠٥/١/٣هـ (١٩٨٤/٩/٢٨) عن قرية العرج نوهت فيه بالسد موضوع البحث مع نشر بعض صور له. ومنها صورة الكتابة المحفورة على احدى احجاره. وهي لا تختلف عن الصورة التي سبق نشرها من قبل الباحثين.

السادس لسنة ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، وهو بعنوان « سدود أثرية في منطقة الطائف ». وعلاوة على ذلك فهناك الدراسة التي قام بها السادة Raikes وشركاه عام ١٩٦٩ لحساب وزارة الزراعة السعودية بعنوان : « Selected Studies on Hydrological Aspects of Taif Dams »

وقد تضمنت هذه الأبحاث والدراسات معلومات قيمة عن تلك السدود. وخصوصاً بالنسبة لوصفها وطراز بنائها وأهميتها بالنسبة للرى، مما هو خارج عن نطاق مقالي هذا الذي ينصب بالدرجة الأولى على نقطتين تتعلقان بواحد فقط من سدود الطائف، هوذلك السد الذي يحمل نقشا مكتوباً، وتتعلق النقطة الأولى بتاريخ الكشف عن النقش المذكور وهوية مكتشفيه، بينما تتعلق النقطة الثانية بشخصية بناة ذلك السد، إذ تقع هاتان النقطتان ضمن اهتمامات البحث التاريخي.

اما سبب اهتمامى بالنقطة الأولى، فله قصة لعل من المفيد أن أرويها هنا، ذلك أننى اعتدت منذ زمن على حضور « حلقة دراسات الجزيرة العربية » المسماة « Seminar For Arabian Studies » التي تعقدها جامعات كمبرج وأكسفورد ولندن بالتناوب في كل عام، وحرصت على مواصلة الحضور حتى بعد مغادرتى لبريطانيا، وعملاً بهذا التقليد المفيد حضرت الندوة التي عقدت في أكسفورد في كلية « سانت جونز » بين السابع والتاسع من تموز عام ١٩٧٧م. وكان من بين الأبحاث التي ألقيت في الندوة البحث القيم الذي قدمته السيدة « كاي » عن « سدود الطائف وخيبر »، وقد كان بحثاً ممتعاً معززاً بالصور الملونة الجميلة، الأمر الذي تهنأ عليه تلك السيدة الباحثة.(٥)

ولكن السيدة « **كاي** » عندما اشارت إلى سدود الطائف، ولا سيما السد الذي يحمل نقشاً مكتوباً في العهد الاموى، قالت جازمة بأن تلك السدود، وذلك السد بالذات، لم يعرفها أحد قبل عام ١٩٤٦، عندما اكتشفها بعض المهندسين الأميركان، وهم الذين نبهوا عليها على حد زعمها. ولحسن الحظ أسعفتنى ذاكرتى حينئذ، فتذكرت بأننى كنت قد قرأت قبل ثلاثين عاماً في كتاب « في منزل الوحي » للمرحوم الدكتور محمد حسين هيكل، ما يفيد بأنه شخصياً زار منطقة السدود في الطائف، ومن بينها السد الذي يحمل النقش المكتوب. وقد لفتُّ في حينه نظر الباحثة الفاضلة(٦) إلى ذلك. إلا أننى خشيت أن تكون ذاكرتى قد خانتني فيما قلت، فراجعت كتاب « في منزل الوحي » المطبوع في القاهرة سنة ١٣٥٦هـ/١٩٣٧م، وتأكد لديَّ بأن

المرحوم الدكتور محمد حسين هيكل، السياسي المصري المعروف، ورئيس تحريرة جريدة « السياسة »، كان قد أدى فريضة الحج في شهر شباط من عام ١٩٣٦م، [٧] وأنه انتهز الفرصة فزار بعض مناطق الحجاز. ومن بينها مدينة الطائف التي علم من أهلها بوجود سدود قديمة بالقرب من تلك المدينة، فزارها ومنها السد المذكور[٨]، وقد رأى الكتابة بنفسه، وذكر أن عبدالله باشا باناجه (أحد وجهاء الحجاز) قد صوّر تلك الكتابة في أوائل هذا القرن الميلادى. وبعث بها إلى مصر حيث حلت رموزها. فاذا فيها : « أمر ببنائه عمرو بن العاص بأمر أمير المؤمنين معاوية بن أبى سفيان »[٩]. وقد أعجب المرحوم هيكل بهذا السد، وقال ـ على سبيل الفخر ـ ان العرب قد عرفوا المباني الضخمة، كما عرفها قدماء المصريين. ولكنه لم يشر إلى وجود تاريخ محدد في النص الذي حلت رموزه.

هذا بالنسبة للسد الذي توهمت السيدة « كاي » أن الأميركان هم الذين اكتشفوه لأول مرة. ويبدو أن منشأ هذا الوهم لديها، أنها قرأت ما كتبه المهندس الأميركى « تويتشل » في كتابه « المملكة العربية السعودية وتطورات مصادرها الطبيعية » الذى ترجمه السيد شكيب الأموى وطبع في القاهرة سنة **١٩٥٥**م، إذ قال (**ص ٤٩ ـ ٥٠**) ان أول تقرير ضاف عن الخزانات القديمة في منطقة الطائف هو التقرير الذي كتبه سنة **١٩٤٥** مستر « نلزلند » الملحق بالمفوضية الأميركية بجدة. ثم قام توتيشل نفسه بوضع تقرير فنى عن تلك الخزانات في السنة نفسها.

والجدير بالذكر في هذه المناسبة، أن الرحالة البريطاني « **داوتي** Doughty » زار منطقة الطائف في سنة **١٨٧٥**م، ووصفها في كتابه المسمى « Arabia Deserta »، إلا أنه لم يذكر هذه السدود قط، صحيح أنه أشار إلى وجود بعض الكتابات القديمة المحفورة على الصخور في بعض المناطق المجاورة لمدينة الطائف[١٠]. وقال إنه سمع عن بعض تلك الكتابات من أشخاص زعموا أنهم شاهدوها، وأنه رأى بعينيه بعضها الآخر، ولكنها كتابات قديمة ترجع إلى عصور ما قبل الإسلام على حد قوله. ولذلك فلا علاقة لها ـ على ما أعتقد ـ بسدود الطائف. وعلى هذا الأساس فلا يمكننا القول إن « داوتي » قد اكتشف تلك السدود أو عرف شيئاً عنها، خلافاً لما توهمه المستر « دايتن » سكرتير حلقة دراسات الجزيرة العربية آنفة الذكر، وذلك في رسالته المؤرخة في **١٩٧٧/٩/١٤**م الموجهة إلى كاتب هذه السطور!!

وقد زار الأمير شكيب أرسلان الطائف أثناء أدائه فريضة الحج سنة **١٣٤٨** هـ (**١٩٢٠ ميلادية**)، وذكر وجود كتابات على بعض الصخور في المنطقة، وقال إنه أرسل صوراً لبعضها إلى ألمانيا بغية حلها، واتضح انها بالخط الكوفي القديم، وهي - حسب ظنه - من قرون متفاوتة، من القرن الأول إلى القرن الخامس للهجرة[١١] ولكنه لم يذكر أيضا نقوش السدود. ثم هناك المرحوم خير الدين الزركلي، المؤرخ المعروف، وقد اكتشفتُ انه قد زار الطائف إبان الحكم الهاشمي في عام ١٩٢٠م ايضا، وتجول في المناطق المجاورة لتلك المدينة، ومنها منطقة جبلية تسمى « السداد »، وقال إنها سميت بهذا الاسم « لأنه كان فيها **ثلاثة سدود** لمنع السيول »، [١٢] ثم قال إنه رأى في جبال تلك المنطقة خطوطاً متعددة أكثرها غير مقروء، وظن أنها « من كتابة القرن الثاني أو بعده بقليل. وفيها ما هو قبل ذلك »[١٣]. وفي هذا القول دليل على أن سدود الطائف كانت معروفة لدى أهل المنطقة، وان بعض الغرباء عن تلك المنطقة قد شاهدوها منذ ما يزيد على ستين عاماً، مع تحفظ واحد هو أن هؤلاء لم يذكروا أن الكتابات التي رأوها كانت منقوشة على أحد تلك السدود، وانما ذكروا وجود كتابات على الصخور بدون تحديد!!

أما المرحوم عبدالقدوس الأنصاري، فقد ذكر في كتابه المسمى « بين التاريخ والآثار » سداً في منطقة الطائف باسم « السد السملقي »[١٤]، ولكنه لم يشر إلى وجود كتابة عليه، كما انه لم يذكر مصدره الذي استقى منه اسم هذا السد، وواضح أنه ليس هو السد الذي يحمل الكتابة وفقا لما ذكره فيلبي وزميلاه، وقد سموه بالسد « الثملقي » بالثاء[١٥] وليس بالسين!! إلا أن الأستاذ عبدالقدوس الأنصاري ذكر في محاضرة له عن الطائف[١٦] وجود بعض النقوش في منطقة الطائف، وقال إنها محفورة على بعض الصخور المجاورة لقرية الوهط، ولم يذكر بينها النقش المحفور على بعض السدود!!

والجدير بالذكر أن المستر « **داتين** J.E. Dayton » آنف الذكر، قد ذكر في بحث له نشره عام **١٩٧٥م**[١٧]، سد الطائف الذي يحمل نقشاً مكتوباً، وقد وصفه بأنه يبلغ **٢٥** قدماً في الارتفاع و ٢٠٠ قدم في الطول[١٨]، وأنه يحمل كتابة كوفية يرجع تاريخها إلى سنة **٦٧٧ ميلادية**، وهي السنة التي يقع معظمها في سنة ٥٧ هجرية، ذلك لأن هذه السنة الهجرية تبدأ

يوم **١٤ تشرين الثاني (نوفمبر) من عام ٦٧٦م**، وتنتهي في الثالث من الشهر المذكور من سنة **٦٧٧م**. ومع ذلك فان المستر « داتين » لم يذكر المصدر الذي استقى منه معلوماته عن تاريخ تلك الكتابة. كما أنه لم يسم هذا السد باسم معين! !

أما الدكتور حسن الباشا في بحثه عن « شواهد القبور » المقدم إلى الندوة العالمية الأولى لدراسة تاريخ الجزيرة العربية التي عقدتها جامعة الرياض (قبل تغيير اسمها إلى جامعة الملك سعود) **في شهر نيسان** (**ابريل**) **١٩٧٧م**، فقد ذكر « نقش سد العيار أو العياد » بالطائف، وقال انه مؤرخ في سنة **٥٨هـ/٦٧٨م** ومكتوب بالخط الكوفي، وهو باسم معاوية بن أبي سفيان[١٩]. ولكن هذا السد ـ كما سنرى ان شاء الله ـ يعرف باسم « **سيد** ». والظاهر أن حسن الباشا قد نقل الاسم الذي ذكره في بحثه عن « **تويتشل** » الذي سماه « العياد »[٢٠] في كتابه آنف الذكر، إلا أنه لم يذكر هذا المصدر ولا غيره من المصادر التي استقى منها معلوماته عن السد! ! ولكنه ـ بلا شك ـ يشير إلى السد نفسه الذي أشار إليه « داتين »، غير أن تاريخه متأخر سنة واحدة عن التاريخ الذي ذكره « **داتين** ».

ومهما يكن الحال، فان بين أيدينا الدليل القاطع على ان المهندسين الأميركيين لم يكونوا أول من اكتشف سدود الطائف، بل إن اهل الطائف كانوا يعرفونها، وأن أحد وجهاء الحجاز قد صوّر الكتابة المنقوشة على واحد من تلك السدود، قبل أن يعرفها هؤلاء الأميركان بحوالي نصف قرن من الزمان، وأن الدكتور هيكل قد زار سدود الطائف وسجل تلك الكتابة في مؤلفه القيم قبل أولئك المهندسين بعشرة أعوام على الأقل. وهذا ما كنت قد بينته للسيدة « شيرلي كاي » أثناء مناقشة بحثها في حلقة اكسفورد آنفة الذكر، والغريب أنها عندما أعدت بحثها للنشر ضمن محاضر تلك الحلقة، أسقطت منه مزاعمها عن المهندسين الأميركيين، وأشارت إلى ما ذكره المرحوم هيكل عن تلك السدود[٢١]، ولكنها لم تشر ولا بكلمة واحدة إلى السبب الذي حملها على تغيير رأيها، خلافاً لمبادىء الأمانة العلمية التي توجب عليها أن تشير إلى النقاش الذي جرى بيننا أثناء عقد الحلقة، وإلى دوري أنا في لفت نظرها إلى سبق الدكتور هيكل في الحديث عن السدود المذكورة! !

وقد لاحظ ذلك باستغراب المستر دايتن سكرتير الحلقة نفسها، ووعد بنشر كلمة ايضاحية

في هذا الصدد، وقال إن ما وقع ـ على كل حال ـ ليس بمستغرب صدوره عن زوجات الدبلوماسيين حين يتطفلن على مائدة أبحاث الآثار[٢٢] ! !

اما بالنسبة لاسم السد الذي يحمل الكتابة، فهناك من سماه « سد العياد » مثل تويتشل وتابعه حسن الباشا، إلا أن السيد عاتق بن غيث البلادى الذي نوه بذكره في كتابه « معجم معالم الحجاز »[٢٣] عند حديثه عن موضع « سيسد »، قال إنه حي شرقى الطائف على بعد ١٣ كيلومتراً منها، ويشمل شعاباً وجبالاً، ومياهها في وادى « سيسد »، وفيه سد نقش عليه إنه عمل في عهد معاوية، ولكن هذا السد لم يعد صالحاً لمسك الماء (اى في سنة **١٤٠٠هـ/١٩٨٠م**) خلافاً لما قاله توتيشل عنه من انه **كان في عام ١٩٤٥م** في حالة ممتازة، وأن من حق مهندسه البارع علينا ـ والقول لتوتيشل ـ ان نسدى إليه واجبات الشكر والتحية، كما ذكر أنه لم يستعمل في بنائه لا الملاط ولا الطين، وبيّن انه يقع على مسافة ستة أميال من الطائف[٢٤] . وتابعه في هذا السيد محمد سعيد حسن كمال في مقاله عن الطائف المنشور في مجلة « العرب »[٢٥] ، وجاء اسمه لديهما باسم « سد العياد ». أما **الدكتورة سعاد ماهر** ـ وهي في ظنى خير من تناول الموضوع ـ وذلك في مقالها عن الطائف المنشور في مجلة « الدارة »[٢٦] ، اذ

ذكرت عن السد انه من اقدم الآثار العمرانية المؤرخة التي تثبت ما كان للطائف من أهمية منذ فجر الإسلام، وقد أقامه معاوية سنة **٥٨هـ على بعد ٢٩ ميلاً** إلى الشرق من الطائف، وأنه ما يزال باقياً حتى اليوم (**اي في سنة ١٤٠١هـ/١٩٨١م**) باسم « سد ساي سد »، كما يؤكد هذا السد بالدليل المادى مبلغ ما كانت عليه الحضارة الإسلامية في ذلك الوقت المبكر من تقدم وازدهار، واهتمامها بالقيام بمثل هذه المشروعات العمرانية في استنباط المياه وإقامة السدود لحجزها. والسد مبني من صخور غرانيتية يبلغ طول الجزء الباقي منه **٨٥ متراً** ويتراوح ارتفاعه ما بين **٢٥ر١٠م** إلى ٥٠ر٨ مترات، وهذا القياس هو الذي أخذ به الدكتور عبدالله السيف في كتابه، ويبدو أنه نقله عن مقال الدكتورة سعاد ماهر، وقد سبقت الاشارة(٢٤) إليه. ولكن هناك نقطة جديرة بالانتباه وهي الخلاف حول موضع السد، فهناك قول توتيشل آنف الذكر بأنه يبعد عن الطائف ستة اميال وقول مايلز الذي جعل المسافة حوالي ٢٠ ميلاً وقول السيد عاتق البلادى الذي جعله يبعد عنها **١٣ كيلومتراً** وهي تعادل ثمانية أميال، وهناك قول الدكتورة سعاد ماهر التي جعلته **٢٩ ميلاً!** ! واننى ليؤسفنى جداً ان الظروف لم تسعفنى للذهاب إلى الموقع وقياس المسافة قياساً واقعياً يزيل الخلاف.

والآن بعد ان عالجنا موضوع الكشف عن السد المذكور وهوية مكتشفيه، وتناولنا شيئاً من أوصافه وموقعه، يحسن بنا أن نتناول نص الكتابة المنقوشة عليه في محاولة للتعرف إلى شخصيات منشئيه. ولعل خير ما أبدأ به في مطلع هذه الفقرة هو نشر صورة النقش منقولة عن كتاب « الندوة العالمية الاولى لدراسات تاريخ الجزيرة »(٢٨). وهذه الصورة لا تختلف عن الصورة التي أخذها الدكتور سعد الراشد أستاذ الآثار الإسلامية بجامعة الملك سعود **في شهر رمضان ١٣٩٨هـ/آب ١٩٧٨م**، للنقش المحفور على السد المسمى « سَيْسَد »، وقد تفضل مشكوراً باطلاعى عليه، ويقع هذا النقش في ستة سطور مكتوبة بالخط الكوفي المنقوط، وتبلغ مساحته **٧٠ × ١٣٠** سنتمتراً، وطول حرف (أ) فيه **عشرة سنتمترات**، وهذا نصه وفقاً لما ورد في كتاب (غروهمان) بقراءة فيلبى وزميليه(٢٩)، وهو مرتب حسب الاسطر :

١ ـ هذا السد لعبدالله معوية

٢ ـ امير المومنين بنيه عبدالله بن صخر(٣)

٣ ـ باذن الله لسنة ثمن وخمسين ا

٤ ـ للهم اغفر لعبدالله معوية ا

٥ ـ مير المومنين[٣١] وثبته وانصره ومتع ا

٦ ـ لمومنين به[٣٢] كتب عمرو بن حباب

ومن هذا النص يتضح ان الذي بنى السد هو عبدالله بن صخر، وليس عمرو بن العاص ـ وفقا للخبر الذي نقله **الدكتور محمد حسين هيكل**، وقد سبقت الإشارة إليه ـ وهذا أقرب إلى الصواب، لأن عمرو بن العاص لم يتول حكم الحجاز في يوم من الأيام، وليس في المصادر التاريخية المعتمدة ما يشير إلى تلك الولاية، أو إلى أن عمرو بن العاص قد قام ـ نيابة عن معاوية ابن ابى سفيان ـ بأى عمل في الحجاز. ولعل منشأ الوهم بالنسبة لربط هذا السد بعمرو بن العاص يرجع إلى أمرين :

اولها أن عمرو بن العاص كان يملك بعض حدائق الطائف في قرية « الوهط »، وأنه أقام في تلك المدينة، وكذلك بعض أولاده واحفاده من بعده[٣٣].

والأمر الثاني أن معاوية بن أبى سفيان ولى على مكة شخصاً اسمه عمرو بن سعيد بن العاص[٣٤]. اقول : ربماكانت هذه المعلومات في ذهن من قرأ النقش المكتوب على السد، فظن أن بانيه هو عمرو بن العاص، خصوصاً وأن خاتمة النقش تحمل اسم كاتبه « عمرو بن الحباب »، مما يساعد على وقوع مثل هذا الوهم.

هذا من جهة، أما من الجهة الأخرى، فإن المصادر التي بين أيدينا لا تذكر شيئاً عن شخصية عبدالله بن صخر. ولقد حاولت العثور على شيء عن شخص بهذا الاسم في المصادر المتيسرة التي تناولت صدر الإسلام وخلافة معاوية، وكذلك كتب الطبقات والتراجم، فلم أعثر على أى ذكر له. هذا وقد ذكر الطبرى في حوادث سنة ١٠٠ هجرية، بأن الخليفة عمر بن عبدالعزيز بعث بعهد عبدالرحمن بن نعيم على حرب خراسان وسجستان، مع شخص اسمه عبدالله بن صخر القرشى[٣٥]، إلا أنه لم يزد شيئاً على ذلك، وفي ظنى ان منشىء سد الطائف لا يمكن ان يكون هو رسول عمر بن عبدالعزيز إلى عبدالرحمن بن نعيم، إذ يكون ـ لو عاش إلى سنة ١٠٠هـ ـ قد تقدم به السن ولا يصلح أن يكون رسولاً إلى بلاد نائية!!

وهناك قراءة أخرى لنص النقش ذكرها المهندس الأميركي توتيشل [٣٦] آنف الذكر، ذلك أنه بعد أن ذكر وجود ثمانية سدود في منطقة الطائف، يرجع بعضها إلى أصل قديم، ومنها السد الذي سماه بسد « العياد »، وقال عنه إنه يبعد حوالي ستة أميال شرقي الطائف، وعليه كتابة محفورة بالخط الكوفي، وقراءتها :

« هذا سد عبدالله بن معاوية أمير المؤمنين ـ بناه عبدالله ابراهيم بأمر الله **٥٨** بعد الهجرة **٦٨٠** بعد الميلاد ».

ثم عقب توتيشل على ذلك بقوله ان السد المذكور لم يستعمل في بنائه لا الملاط ولا الطين، وأنه لا يزال (أي في سنة **١٩٤٥**م) بحالة ممتازة، وأردف يقول : « ومن حق المهندس البارع عبدالله ابراهيم (كذا) علينا، وهو الذي شيد السد قبل **١٢٦٦ سنة**، ان نسدى إليه واجبات الشكر والتحية ! ! » [٣٦].

وواضح ان قراءة توتيشل للنقش سقيمة جداً، فضلا عن كونها مبتورة، كما انه اضاف إليها ما ليس فيها اصلاً، فسمى صاحب السد « عبدالله بن معاوية » بينما هو « عبدالله معاوية » ! ! وذكر تاريخ البناء بالارقام، بينما هو مدون بالكلمات ! !، بل وزاد في التاريخ عبارة « بعد الهجرة » ! !، كما زاد فيه التاريخ الميلادى المقابل للتاريخ الهجرى، وكأنه موجود في النقش أصلاً ! ! وأسقط من النص عبارة مهمة هي « اللهم اغفر لعبدالله معاوية أمير المؤمنين ذنبه وانصره ومتع المؤمنين به، كتب عمرو بن الحباب »، كما أسقط عبارة « بإذن الله » الواردة في السطر الثالث من النقش. إلا أن أبرز خطأ وقع فيه هو قراءته لاسم البانى، اذ سماه « عبدالله ابراهيم »، وتابعه في الخطأ محمد سعيد كمال حسن في مقاله آنف الذكر [٣٧]، فقال عن الطائف إنها كانت في العصر الأموى مرتبطة بولاية مكة في كثير من الأحيان، وكان واليها من قبل الخليفة هو الوالي على الطائف (ولم يذكر اى مصدر لهذه المعلومات). وقد أقيم فيها عدد من السدود منها سد « العياد » الذي أقيم على حوالي ستة أميال منها، كتب عليه بالخط الكوفى المحفور على الحجر :

« هذا سد عبدالله بن معاوية امير المؤمنين بناه عبدالله ابراهيم »، وكان ذلك في سنة ٥٨ للهجرة، وقد أقيم بالحجارة وحدها، فلم يضع مهندسه عبدالله ابراهيم (كذا) مادة من مواد



■ نقوش كوفية على صخور السد ■

البناء بين الحجارة لتثبيتها، « ولا يزال هذا السد في حالة ممتازة »، وواضح أنه ينقل عن توتيشل نقلاً حرفيا!! وهذا أوقعه في الأخطاء التي وقع فيها توتيشل كلها!!

ويبدو لى أن منشأ الخطأ في قراءة توتيشل (أو قراءة من قرأ له النقش)، ان القارىء توهم فظن كلمة (بن) الواردة بعد اسم (عبدالله) باني السد انها (بر) اى المقطع الاول من اسم (ابراهيم)، كما ظن الكلمة الثانية (ولعلها صخر) هي المقطع الثاني (هيم) من اسم (ابراهيم)، فقرأ الاسم (عبدالله ابراهيم)، وزاد من عنده تفسيراً لمهمة عبدالله هذا، فجعله مهندساً بارعاً وأغدق عليه « واجبات الشكر والتحية »!!

هذا وقد نوه بذكر السد ـ كما أسلفنا ـ السيد عاتق بن غيث البلادى، وأشار إلى وجود نقش فيه [٣٨]، إلا أنه لسوء الحظ لم ينقل لنا نص النقش ولا مضمونه مكتفياً بذكر معاوية الذي بنى السد في غهده لا غير!!

أما الدكتورة سعاد ماهر في مقالها آنف الذكر[٣٩]، فقد اشارت إلى وجود كتابة كوفية

بسيطة في الطرف الجنوبي للسد، وقالت انها ـ في اعتقادها ـ اقدم كتابة وجدت حتى الآن على أثر عمراني في العصر الإسلامي، ثم أوردت نصها كالآتي :

١ ـ هذ السد لعبدالله معوية (معاوية)

٢ ـ أمير المؤمنين به (بناه) عبدالله بن خلد (خالد)

٣ ـ باذن الله لسنة ثمن (ثمان) وخمسين أ

٤ ـ للهم اغر لعبدالله معوية (معاوية) أ

٥ ـ مير المؤمنين ذنبه وانصره ومتع أ

٦ ـ لمؤمنين(٤) به كتب عمرو بن حيان

ثم استطردت الدكتورة سعاد تقول بأن هذا النص نشره الدكتور جورج مايلز، امين قسم النميات بنيويورك(٤١)، إلا أنه ـ في ظنها ـ قد جانب الصواب في قراءة اسم بانى السد، فقد قرأه (عبدالله بن صقر) والصحيح حسب قولها هو (عبدالله بن أسير ـ كذا بالراء ـ بن ابى العبسى ـ كذا بالباء والسين والياء ـ القرشى) والى مكة من قبل الخليفة معاوية بن ابي سفيان. وأضافت على ذلك قائلة : « فقد جاء في **تاريخ معاوية** أنه عندما حج حجته الأولى ـ بعد توليه الخلافة ـ سنة ٤٤ للهجرة، طلب من والى مكة عبدالله بن خالد بن اسير (كذا) بناء هذا السد بالطائف الذي تم سنة ٥٨ في عهد نائب امير مكة عمرو بن حيان »(٤٢)، الا ان الدكتورة سعاد لم تشر إلى أن (مايلز) قرأ الاسم الاخير على انه « حباب »(٤٣)، وفاتها ايضا ان (مايلز) لم يقل ان البانى هو عبدالله بن صقر، بل سمى اباه « صخر »(٤٣).

وقارىء هذا النص الذي كتبته الدكتورة سعاد ماهر دون ان تسنده إلى أى مصدر، يتوهم بأنها قد قرأته في كتاب معين بعنوان « تاريخ معاوية »، وأنه قد جاء فيه أن معاوية عند ما حج عقب توليه الخلافة في سنة ٤٤هـ، قد طلب من والي مكة آنذاك عبدالله بن خالد بناء هذا السد الذي تم بناؤه على يد نائب أمير مكة عمرو بن حيان في سنة ٥٨ للهجرة! ! ومعنى هذا الكلام ـ اذا اخذناه على علاته ـ ينطوى على :

(١) أن عملية بناء السد قد استغرقت ١٤ سنة ! !

(٢) وأن ولاية عبدالله بن خالد قد استمرت هي الاخرى طيلة تلك المدة، لأن النقش التذكارى المؤرخ في سنة ٥٨هـ يحمل اسمه!!

(٣) وأنه كان لهذا الوالي نائب اسمه « عمرو بن حيان »!!

وهذه النقاط كلها تحتاج إلى دراسة وإمعان نظر بغية الوصول إلى الحقيقة. ولعل من الضروري قبل التوغل في معالجة تلك النقاط، أن نصحح نسب عبدالله بن خالد الوارد في مقال الدكتورة سعاد، إذ جاء اسم جده على انه « أسير » بالراء وصحته « أسيد » بالدال وربما كان ذلك خطأ مطبعياً، وقد تكرر مرتين. كذلك ورد اسم جد ابيه على انه « **ابن ابى العبسى** » وصحته « **ابن ابى العيص** » اى بالياء وبعدها صاد فقط، فقد ذكر اسمه ابن الاثير في كتابه « اسد الغابة »[٤٤] على انه « عبدالله بن خالد بن أسيد بن أبى العيص بن امية القرشى الأموى »، وتابعه في ذلك ابن حجر العسقلانى في كتابه « الإصابة »[٤٥]. وورد الاسم بهذه الصورة في مخطوطة « ولاة مكة » المنسوبة لابن فهد[٤٦].

هذا من جهة، أما من الجهة الأخرى، فإن هناك ما يدل فعلاً على أن عبدالله بن خالد كان والياً على مكة وقت حجة معاوية الأولى في سنة أربع واربعين للهجرة، وفقاً لما ورد في مخطوطة « ولاة مكة » آنفة الذكر[٤٧]، إلا أن هذه المخطوطة تؤيد حقيقة اخرى[٤٨] هي ان والي مكة سعيد بن العاص قد توفي ـ وهو عليها ـ في سنة ٥٧هـ (أو ٥٨ أو ٥٩هـ على اختلاف الروايات)، وأعقبه في ولايتها عمرو بن سعيد بن العاص الذي ضمت إليه المدينة المنورة. وفي هذا الخبر ما ينفي كون عبدالله بن خالد كان والياً على مكة في سنة ٥٨هـ، وهي سنة بناء السد. وقد تناوب على ولاية مكة عدد غير قليل من الولاة بين حجة معاوية الأولى في سنة ٤٤هـ، ووفاة سعيد بن العاص في سنة ٥٨هـ (إذاأخذنا بالرقم الأوسط لتاريخ وفاته)، وليس بين هؤلاء الولاة من يحمل اسم عبدالله بن خالد غير أولهم. ولذلك فإن باني السد لا يمكن أن يكون عبدالله بن خالد بن أسيد أو أى شخص آخر يحمل هذا الاسم، بل إن عبدالله بن خالد ـ كما هو معروف ـ قد ابتعد عن ولاية مكة، إذ تحول إلى خدمة الدولة الأموية في المشرق، حيث استعمله زياد بن أبيه على فارس، وعند وفاته استخلف زياد ابنه الحارث على عمله، فأقره معاوية[٤٩]. وعلاوة على ما تقدم فإن المصادر التي بين أيدينا لا تشير إلى وجود نائب لأمير مكة على الطائف يحمل اسم « عمرو بن حيان » وفقا لما اقترحته الدكتورة سعاد ماهر!!

ولعل من المفيد أن نشير هنا إلى حقيقة نوه بها المؤرخون. ذلك أن معاوية أبى سفيان جعل من مدن الحجاز مدرسة يدرب فيها أبناء البيت الأموى على الإدارة والتدرج فيها وفق خطوات. فكان معاوية إذا أراد أن يولي رجلاً من بنى أمية عهد إليه بحكم الطائف. فإذا لمس منه خيراً ولاه معها مكة. وإن أحسن إدارة هاتين المدينتين ضم إليه المدينة المنورة. وقيل عنه حينئذ ـ على حد قول الطبرى ـ « هو قد حذق »(٥). وهذا ما حصل بالفعل، اذ ضم معاوية المدينة المنورة إلى عمرو بن سعيد بن العاص. كما بينا آنفا.

وعلى اى حال. فان جميع الأسماء المقترحة. وهى (عبدالله بن صخر أو عبدالله بن صقر ـ وهو الاسم الذي قرأه جورج مايلز أمين جمعية المسكوكات الأميركية في نيويورك وفقا لما زعمته الدكتورة سعاد ماهر عن مقال له(٥١) ـ أو عبدالله ابراهيم أو عبدالله بن خالد »). كلها لا تصلح لكى تكون اسماً لأحد ولاة مكة من قبل معاوية في سنة ٥٨هـ. إذ ليس في المصادر المعتمدة ما يؤيد وجود أحد منهم. إلا أنه قد يخطر على البال ـ اذا ما أخذنا باسم عبدالله بن صخر ـ أن المقصود هو معاوية نفسه لأن ابا سفيان اسمه « صخر »، وان اسم معاوية قد تكرر. فذكر أولاً بصفته اميراً للمؤمنين، إذ ورد في السطرين الاول والثاني للنقش « هذا السد لعبدالله معاوية أمير المؤمنين الخ... » ثم ذكر بصفته عبداًمتواضعاً لله تعالى مع ذكر اسم أبيه « صخر » مجرداً عن الكنية مبالغة في التواضع. فقال في السطر الثاني « بناه عبدالله بن صخر ».

أقول هذه مجرد خاطرة قد ترد على البال. لكن النص ـ فيما يبدو ـ لا يوحى بصحة مثل هذا التفسير. وسيبقى اسم البانى لغزاً حتى يوفق الباحثون إلى حله. ولعله لم يكن عاملاً على الطائف أو مكة المكرمة. وربما كان مجرد مهندس كلف بإنشاء السد نيابة عن الخليفة. وهذا ما ظنه توتيشل ـ حسبما بينا آنفا ـ. وقد خطر على بال (مايلز) ان الباني قد يكون أخاً لمعاوية اسمه عبدالله. إلا أنه لا يوجد له أخ بهذا الاسم، فسقطت هذه الفرضية ايضا(٥٢). كما قد يقال ان البانى هو الصحابى المشهورة ابو هريرة عبدالرحمن بن صخر الذي يقال ان له اسماً آخر هو عبدالله. ولكن (مايلز) رفض هذا الاحتمال لأسباب بينّها، منها انه لو عاش حتى عام ٥٨هـ لكان عمره ٧٨ سنة مما لا يسمح له بتولي عمل شاق في الطائف، وفضلاً عن ذلك فهناك من يقول إنه توفي في سنة ٥٧هـ !!



■ سد العياد.. هندسة معمارية حجرية ■

اما بالنسبة لكاتب النقش، فإن اسماء (عمرو بن حباب، وعمرو بن حيان، وعمرو بن خباب او جناب)، هذه ايضا كلها لا تصلح لكى تكون اسماً لنائب والي مكة على الطائف، وفقاً لما ذكرته الدكتورة سعاد ماهر، اذ ليس هناك ما يدعم هذا الرأى في المصادر التي بين ايدينا. وقد رأى أحد الزملاء ان يكون الشخص المقصود هو « عمير بن الحباب السلمى »، وان اسمه قد تصحف إلى « عمرو »!! ولقد حاولت جاهداً أن أجد ما يدعم هذا الرأي، فلم أوفق، اذ وجدت في اخبار سنة ٥٩هـ ان المسلمين غزوا حصن « كمخ » من الثغور الجزرية في أرمينيا بقيادة صفوان بن معطل السلمى، وكان معه عمير بن الحباب السلمى الذي تولى قيادة القوة العسكرية التي فتحت ذلك الحصن بعد قتال شديد[٥٣]. وبناء على ذلك استبعد ان يكون عمير بن الحباب السلمى هو كاتب النقش على السد، اذ ليس من السهل ان نتصور شخصاً اشترك في بناء سد الطائف في سنة ٥٨هـ، ثم يظهر في العام التالي في أعماق أرمينيا التي

تبعد آلاف الكيلومترات عن الطائف، يقود جيشاً لفتح حصونها!! ولعل كاتب النقش الحقيقي، كان مجرد كاتب يحسن النقش على الحجر، وشتان بين الكاتب النقاش وبين القائد المحارب!! هذا وقد ذكر ابو الفرج الأصفهاني شخصاً باسم « عمرو بن الحباب » (أو عمير)، وقال عنه إنه أغار على كلب يوم الغوير وقد قتلته تغلب(٥٤)، ويبدو لي أن لا علاقة لهذا الشخص بصاحبنا نقاش السد، والله اعلم.

أما بالنسبة لتاريخ بناء السد ونسبته إلى معاوية بن أبي سفيان، فإن تاريخ البناء الوارد في النقش، يقع ـ بلا ريب ـ ضمن خلافة معاوية التي بدأت في سنة ٤١هـ/٦٦١م، وانتهت بوفاته في شهر رجب من سنة ٦٠هـ/٦٨٠م، مما لا يدع مجالاً للشك في نسبة هذا السد اليه، خصوصاً وقد عرف عن معاوية اهتمامه بالسدود، بل هناك سد في الحجاز يسمى « سد معاوية » هو غير سد الطائف موضوع بحث مقالنا هذا، ذلك أن الحربي ذكر في كتابه « المناسك » عندما تناول طريق الربذة ـ المدينة المنورة، ذكر موضعاً بين المدينة والأرحضية سماه « سد معاوية » وهو يبعد عشرين ميلا عن المدينة، وقد وصفه بأنه يقع في شعب كثير الماء(٥٥). وقد علق على ذلك الشيخ حمد الجاسر محقق الكتاب ناقلاً عن احدى مخطوطات « المناسك » رواية تقول: « قال الحازمي: السد ماء سماء في حزم بني عوال، ولعله يعني السد الذي في الطريق التي كان الرشيد يسلكها من المدينة إلى معدن بني سليم بين المدينة والرحضية، على عشرين ميلاً من المدينة. قال الأسدي: وبه ماء كثير في شعب كان معاوية (رض) عمل له سداً يحبس فيه الماء شبيهاً بالبركة »(٥٦). وقد ايد هذا القول ياقوت الحموي في « معجم البلدان »(٥٧) ناقلاً عن الحازمي آنف الذكر قوله: « السد ماء سماء في حزم بني عُوال، جبل لغطفان يقال له السد » ثم ذكر في مادة « حزم بني عوال » أنه جبل باكتاف الحجاز على طريق من أمَّ المدينة لغطفان، وكرر ياقوت مثل هذا القول في مادة « عوال » وزاد عليه قوله: « وفيه مياه آبار ». وهكذا فليس مستغرباً ان يأمر معاوية بإنشاء سد في الطائف أسوة بذلك السد الذي اقامه في حزم بني عوال، وان لم تذكر المصادر التاريخية أو الجغرافية الإسلامية شيئاً عن سد الطائف موضوع بحثنا هذا.

هذا وهناك نقطة أخرى يحسن بنا الوقوف عندها، هي ان النقش الذي يحمله السد لم

يتضمن تسمية السد باسم معين. كما أن من كتب عنه مبكراً من المؤلفين العرب كالاستاذ الزركلي والدكتور هيكل وغيرهما، لم يطلقا عليه أى اسم معين، ولكن الدكتور حسن الباشا سماه ـ كما رأينا ـ باسم « سد العيار » أو « سد العياد » نقلاً عن توتيشل، في حين ورد اسمه لدى نمر وهمان في كتابه المنشور سنة ١٩٦٢م على انه « سيسد »، وذلك استناداً للمعلومات التي جمعها فيلبى وزميلاه في حملتهم التي قاموا بها لجمع الكتابة في سنة ١٩٥١ ـ ١٩٥٢، وتابعهم في ذلك الدكتور سعد الراشد في بحثه آنف الذكر، فسماه « سيسد » أيضا، وهو الاسم الذي اشتهر به، ومثله الدكتورة سعاد ماهر، إلا أنها كتبته بشكل مختلف اى « ساى سد » حسبما بينا سابقاً. وحيث أن هناك سدوداً أخرى تتردد أسماؤها لدى الباحثين، مما قد يؤدى إلى اختلاط أمرها بالسد موضوع البحث، فقد رأيت من المفيد ان اشير إلى بعضها، ومنها السد الذي سماه المرحوم عبدالقدوس الانصارى « السد السملقى » بينما سماه فيلبى وزميلاه باسم « الثملقى » بالثاء وليس بالسين(٥٨)، وهو السد الذي ذكره توتيشل(٥٩)، وقال عنه انه يقع على بعد **١٩/٤ ميلاً جنوب شرقي الطائف، ويمكنه أن يعطى كميات كبيرة من الماء. كما أنه ذكر هناك سداً باسم سد « الجبرجب » الواقع قرب وادى محرم على مسافة ثمانية اميال شمال غربي الطائف. هذا وقد ذكر الدكتور سعد الراشد عدداً من السدود في منطقة الطائف بأسمائها المعروفة، وذلك في بحثه القيم الذي قدمه إلى الندوة العالمية الثالثة لدراسات تاريخ الجزيرة، وقد أشرنا إليه في صدر هذا البحث.**

والملاحظ أن جميع من ذكرنا من الأساتذة الأفاضل لم يذكروا مستندهم في اطلاق الاسماء التي ذكروها بالنسبة لتلك السدود، ولا سيما بالنسبة لسد معاوية في الطائف الذي سجلنا له تسميتين هما « سد العياد » و « سد سيسد ». هذا وقد حاولنا أن نجد لهذه التسميات سنداً تاريخيا فلم نوفق. وأغلب الظن أنها تسميات أطلقها سكان منطقة الطائف من المتأخرين على واحد أو أكثر من السدود القائمة في منطقتهم، فتلقفها عنهم الرحالة والباحثون في فترات متفاوتة، مما أدى إلى اختلاف التسميات حتى بالنسبة للمسمى الواحد! ! أما عن تسمية « سيسد » أو « ساى سد » وفقاً لتسمية الدكتورة سعاد ماهر، فلم أجد في المعاجم الجغرافية القديمة من ذكر هذا الاسم، ويبدو أنها تسمية متأخرة أوردها الأستاذ عاتق بن غيث البلادى إذ قال « سيسد » وهكذا كتب الاسم، هو حي شرقي الطائف على بعد ١٣ كيلومتراً منها يشمل

شعاباً وجبالاً، ومياهها في وادى « سيسد »، ولم يذكر شيئاً عن السد، وبالتالي فإنه لم يلق الضوء على تسمية سد معاوية بذلك الاسم!!

هذا وقد يخطر على البال بأن هذا الاسم « سيسد » أو « ساى سد » اسم مركب من كلمتين « ساى او سي » و « سد ». فالكلمة الثانية (وهى سد) واضحة المعنى، أما الكلمة الأولى فأظن ـ وهذا مجرد اجتهاد مني ـ أنها كلمة فارسية معناها « ثلاثة »، وعليه يكون المعنى « السدود الثلاثة ». وهذه تسمية غير مستغربة، إذ تضم منطقة الطائف ـ كما أخبرنا المرحومان الزركلي وهيكل والدكتور سعد الراشد وتوتيشل ـ عدداً من السدود، بل إن الزركلي ذكر وجود « ثلاثة سدود » بالتحديد[٦٠]. ولا يستبعد أن بعض الحكام العثمانيين ـ وكانت اللغة الفارسية سائدة بينهم كلغة ادبية ـ قد أطلق هذه التسمية على تلك السدود، فتلقفها الناس عنه، وظنوها اسماً للسد الذي يحمل الكتابة المنقوشة باعتباره اهم تلك السدود وأشهرها، والله أعلم!! ولكن هذه التسمية للسد، وكذلك حل اللغز المتعلق باسم بانيه (أى عبدالله بن صخر) وبكاتب النقش المحفور عليه (اى عمرو بن حباب)، اقول ستبقى هذه الأمور كلها مشكلة تستحق الدراسة، وإننى لأهيب باخوانى الباحثين المهتمين بتاريخ الحجاز في العصر الأموى، أن يعيروا هذه الأمور شيئاً من اهتمامهم علهم يصلون إلى بعض النتائج المفيدة.

وعلى أى حال فإن النقش الذي يحمله سد معاوية هذا، ذو أهمية خاصة، بالنسبة لدارسي تطور الخط العربي إذ يعتبر اقدم نص عربي منقوط، وأن دراسته تلقى بعض الضوء على تاريخ الخط، ولا سيما فيما يتعلق بإعجام الحروف، لأن كتب التاريخ تحدد لإدخال الاعجام تاريخاً متأخراً بعض الشيء عن خلافة معاوية، فالمعروف المتداول بين الناس، هو أن الحجاج بن يوسف الثقفي المتوفى سنة ٩٥هـ، هو الذي أمر ـ أثناء ولايته على الكوفة ـ بتنقيط المصحف عندما فشا نشأ التصحيف بين الناس[٦١]. ولذا فإن وجود كتابة منقوطة تعود إلى عام ٥٨هـ يعتبر أمراً بالغ الاهمية يستوجب من الدارسين أخذه بنظر الاعتبار، والله الموفق.



الحواشي

(١) نزار الحديثي : **اهل اليمن في صدر الإسلام** ـ بيروت ١٩٧٨ ص ٤٠ و ٤٦ و٤٧.

(٢) **المرجع السابق**، ص ٥٦ حاشية ١٢، وانظر ايضا كتاب **صفة جزيرة العرب** للهمداني ص ٧٥ و٧٧،و٨٣ و٩٠ و١٠١ و١٠٦ و١٠٨ و١١٠ و١١٤ و١٨٢ و٢٤٨، وكتاب **الاكليل** للهمداني ايضا، ج ٨ ص ١١٥.

(٣) نزار الحديثي : **المرجع السابق** ص ١٠٩، وانظر **الاعلاق النفيسة** لابن رسته ص ١٠٩.

(٤) د. سعد الراشد : **الآثار الإسلامية في الجزيرة العربية حتى نهاية عصر الخلفاء الراشدين**، بحث للندوة العالمية الثالثة لدراسات تاريخ الجزيرة العربية ص ١٢ ـ ١٤، غير منشور، وانظر ايضا ما كتبه مجيد خان وعلي المغنم في مجلة **الاطلال** العدد السادس لسنة ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م ص ١٢٦ ـ ١٢٧ عن هذه السدود.

(٥) انظر محاضر **حلقات دراسات الجزيرة العربية** لسنة ١٩٧٨، ص ٦٨ ـ ٧٣.

(٦) انظر تعليقا لنا في محاضر الحلقة المذكورة في الهامش (٥) ص ٢٩ ـ ٣١، ومجلة **الاطلال**، العدد السادس آنف الذكر، ص ١٢٥.

(٧) كتاب **في منزل الوحي**، طبعة القاهرة ١٣٥٦هـ/١٩٣٧م، ص ٤٣.

(٨) **المرجع نفسه**، ص ٣٣٨ ـ ٣٤٢.

(٩) **المصدر السابق**، ص ٣٤١، علماً بان معاوية بن ابي سفيان تولى الخلافة من سنة ٤١هـ/٦٦١م حتى وفاته في سنة ٦٠هـ/٦٨٠م. انظر : **الاعلام** لخير الدين الزركلي، طبعة مصر ١٩٥٤ ـ ١٩٥٩م، ج ٨ ص ١٧٢ ـ ١٧٣.

(١٠) انظر رحلته المطبوعة في كمبرج سنة ١٩٢٢م، ج ٢ ص ٥١٠ و ٥٢٩.

(١١) الامير شكيب ارسلان : **الارتسامات اللطاف** سنة ١٩٥٠ مكان الطباعة مجهو ص ١٩٥ ـ ١٩٨.

(١٢) خير الدين الزركلي: **ما رأيت وما سمعت**، القاهرو ١٩٢٣، ص ٥٩، هذا وهناك سد في منطقة الطائف يسمى « سد سداد » (انظر مجلة **الاطلال** العدد السادس ص ١٣٢) فلعله هو السد الذي رآه الزركلي!

(١٣) الزركلي : **ما رأيت وما سمعت**، ص ٥٣.

(١٤) عبدالقدوس الانصاري : **بين التاريخ والآثار**، بيروت ١٩٦٩ ص ٢٢ و٢٨، وانظر ايضا مجلة **الاطلال**، العدد السادس، ص ١٣٠.

(١٥) A. Grohmann: Texte Epigraphique, Tome 1, Louvain, 1962 P.59

علماً بان نمر وهمان ذكر وجود كتابة كوفية على هذا السد تعود إلى القرن الاول الهجرى، ولكنه لم يبين محتوياتها.

(١٦) عبدالقدوس الانصارى: **الطائف**، محاضر القيت عام ١٣٩٨هـ وطبعت في الطائف.

(١٧) Seminar For Arabian Studies Proceedings, Volume 5, London 1975, P. 50.

(١٨) ذكر الدكتور عبدالله السيف في كتابه **الحياة الاقتصادية والاجتماعية في نجد والحجاز في العصر الاموى**، ص ٤٨ بان الجزء الباقي من السد يبلغ طوله ٨٥ متراً ويتراوح ارتفاعه بين ٨٫٥٠ ـ ١٠٫٢٥ من الامتار، في حين ان قياسات (دايتن) تبلغ حوالي ٦٠ متراً للطول و ٧٫٥٠ من الامتار للارتفاع!

(١٩) انظر الجزء الاول من **كتاب الندوة العالمية الاولى لدراسات تاريخ الجزيرة العربية**، الرياض ١٣٩٨هـ – ١٩٧٩م، ص ٨٤.

(٢٠) توتيشل. ك : **المملكة العربية السعودية وتطورات مصادرها الطبيعية**، ترجمة شكيب الاموى، القاهرة ١٩٥٥، ص ٥٠.

(٢١) Seminar For Arabian Studies Proceedings, Volume 8, London 1978, P. 70.

(٢٢) ورد ذلك في الرسالة المؤرخة في ١٩٧٨/٨/١٦ التي بعثها المستر دايتن إلى كاتب هذه السطور.

(٢٣) عاتق بن غيث البلادى : **معجم معالم الحجاز**، مكة المكرمة ١٤٠٠هـ، ج ٤ ص ٢٦٦.

(٢٤) توتيشل : **المرجع السابق**، ص ٥.

(٢٥) مجلة **العرب**، الصادرة في الرياض، الجزء الاول من السنة الرابعة، رجب ١٣٨٩هـ، ص ٢١.

(٢٦) مجلة **الدارة**، العدد الثالث من السنة السادسة، جمادى الثانية ١٤٠١هـ، ص ٣٩ – ٤٠، والمقال بعنوان «الطائف ووج».

(٢٧) اما القياسات الواردة في مجلة **الاطلال**، ص ١٢٩ فتشير إلى ان طول السد يبلغ ٥٨ متراً وعرضه ١٠ر٤م وارتفاعه ٥٠ر٨م وسعته التخزينية تبلغ نصف مليون متر مكعب من الماء.

(٢٨) انظر اللوحة ٤٤ الملحقة ببحث الدكتور حسن الباشا آنف الذكر عن « شواهد القبور »، علماً بان الدكتور الباشا لم يذكر المصدر الذي نقل عنه تلك الصورة، وجاء اسم السد في بحثه – كما بينا – « العيار أو العياد »، والاسم الاخير هو من تسمية (توتيشل).

(٢٩) انظر الكتاب الوارد ذكره في الحاشية ١٥ اعلاه، ص ٦٥، حيث ورد النقش برقم Z 68

(٣٠) نقلت السيدة (كاي) ترجمة نص النقش المحفور على السد عن كتاب نمر وهمان المشار إليه في الحاشية السابقة. وفي ترجمتها صار اسم بانيه « عبدالله بن سهر » اذ فاتها ان تضع نقطة تحت حرف (S) ليكون صاداً، كما نسيت ان تضع خطاً تحت حرف (H) ليكون خاء (انظر المرجع المذكور في الحاشية ١١ اعلاه) مما قد يؤدى إلى ارباك القراء، ويوهم بوجود قراءة اخرى لاسم باني السد، علاوة على القرارات الاخرى الواردة في هذا البحث.

(٣١) قرئت هذه الكلمة في مجلة **الاطلال** ص ١٣٠ (شدّه) وهى قراءة غير موفقة.

(٣٢) قرئت هذه الكلمة في مجلة **الاطلال** ص ١٣٠ (كتبه) وهي قراءة فريدة لم يقل بها احد.

(٣٣) عبدالقدوس الانصارى : **الطائف**، مرجع سابق، ص ١٥، والمعروف ان لقريش اتصالاً وثيقاً بالطائف منذ العصر الجاهلي، فاتخذوا فيها الكثير من الاملاك، انظر : د. عمر العقيلي : خلافة معاوية بن ابى سفيان، الرياض ١٩٨٤ ص ٧٤.

(٣٤) مخطوطة **ولاة مكة** المنسوبة لابن فهد، وهي مصورة لدى جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، انظر الورقة ١٠ ب.

(٣٥) الطبرى : **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، ج ٦ ص ٥٦٢.

(٣٦) انظر الحاشية ٢٤ اعلاه.

(٣٧) انظر الحاشية ٢٥ اعلاه.

(٣٨) انظر الحاشية ٢٣ اعلاه.

(٣٩) انظر الحاشية ٢٦ اعلاه.

(٤٠) اقترح غروهمـان اضافة كلمة (امير) قبلها لتصير (امير المؤمنين)، ولكن ليس لهذه الاضافة اى مبرر (انظر نمر وهمان ص ٥٨) ويبدو انه تأثر باضافة هذه الكلمة بقراءة (مايلز) [انظر مايلز ص ٢٣٧]

G. C. Miles, Early Islamic Inscriptions Near Taif in the Hijar, Journal of Near Eastern Studies, New York Volume 7, 1948, PP. 236 - 242 Plts XVII - XVIIII

(٤١) انظر المرجع السابق.

(٤٢) انظر الحاشية ٢٦ اعلاه.

(٤٣) انظر (مايلز) ص ٢٣٧.

(٤٤) طبعة بولاق، ١٢٨٦هـ، ج ٣ ص ١٤٩.

(٤٥) طبعة مكتبة المثنى في بغداد، ج ٢ ص ٣٠١ ـ ٣٠٢.

(٤٦) سبقت الاشارة اليها في الحاشية ٣٤ اعلاه، انظر الورقة ٥.

(٤٧) **المصدر السابق**، في الموضع نفسه.

(٤٨) **المصدر السابق**، الورقة ١٠ ب.

(٤٩) **المصدر السابق**، الورقة ٥.

(٥٠) **تاريخ الطبرى**، طبعة دار المعارف بالقاهرة ـ ١٩٦٣، ج ٥ ص ٢٩٦، ونجدة خماش : **الادارة في العصر الاموى**، دمشق ١٩٧٨، ص ١٠٨ ـ ١٠٩، د. عمر العقيلي : **خلافة معاوية بن ابى سفيان**، الرياض ١٩٨٤ ص ٧٥.

(٥١) نشر المقال في المجلة المسماة : The Journal of Near Eastern Studies
الا ان الدكتورة سعاد ماهر لم تذكر رقم عدد المجلة ولا تاريخها، وقد اهتديت إلى ذلك (انظر الحاشية رقم ٤١ اعلاه) بصعوبة شديدة.

(٥٢) انظر (مايلز) ص ٢٣٧، وكتاب **النجوم الزاهرة** لابن تغرى بردى ج ١ ص ١٥١ **ةدائرة المعارف اغإسلامية**، مادة « ابو هريرة ».

(٥٣) البلاذرى : **فتوح البلدان**، تحقيق عبدالله انيس الطباع، بيروت ١٩٥٨، وكذلك طبعة بريل ١٨٦٦ تحقيق دى غوية، ص ١٨٤، وابن الاثير : **الكامل**، بيروت ١٩٦٥ ج٣ ص٥٢٦، عمر العقيلي : **المرجع السابق**، ص١١٢.

(٥٤) **كتاب الاغانى**، طبعة مطبعة التقدم، ج١١ ص٥٥ و٥٨ وج٢٠ ص١٢١ ـ ١٢٣.

(٥٥) **كتاب المناسك**، تحقيق حمد الجاسر، ص ٣٣٠.

(٥٦) **المصدر السابق**، الموضع نفسه، وقد اشار إلى هذا السد السمهودى في **وفاء الوفا** ج٤ ص١٢٣٢، الا انه نسب القول إلى شخص سماه الحارثى بدلاً من الحازمي.

(٥٧) انظر مادة « السد ».

(٥٨) انظر الحاشية ١٥ اعلاه.

(٥٩) انظر الحاشية ٢٠ اعلاه.

(٦٠) انظر الحاشية ١٢ اعلاه.

(٦١) ابن خلكان : **وفيات الاعيان**، تحقيق الدكتور احسان عباس، بيروت ١٩٦٩، ج٢ ص٣٢ و٥٣ وحاجي خليفة : **كشف الظنون**، استانبول، ص٧١٢ ـ ٧١٤ وعبدالستار الحلوجي : **المخطوط العربي**، الرياض ١٣٩٨هـ، ص٨١ وما بعدها.

المصـــادر

(١) ابن الاثير، علي بن محمد الشيباني (٦٣٠هـ) : **الكامل**، بيروت ١٩٦٥.

(٢) ابن الاثير، علي بن محمد الشيباني (٦٣٠هـ) : **اسد الغابة**، طبعة بولاق ١٢٨٦هـ.

(٣) ارسلان، الامير شكيب : **الارتسامات اللطاف**، (الناشر مجهول) ١٣٥٠هـ.

(٤) الانصاري، عبدالقدوس : **بين التاريخ والآثار**، بيروت ١٩٦٩.

(٥) الانصاري، عبدالقدوس : **الطائف**، محاضرة القيت عام ١٣٩٨هـ، الطائف.

(٦) البلاذري، احمد بن يحيى (٢٧٩هـ) : **فتوح البلدان**، تحقيق عبدالله انيس الطباع بيروت ١٩٥٨، وطبعة بريل تحقيق دي غوية ١٨٦٦.

(٧) البلادي، عاتق بن غيث : **معجم معالم الحجاز**، مكة المكرمة ١٤٠٠هـ.

(٨) الباشا، حسن : شواهد القبور من ابحاث **الندوة العالمية الاولى لدراسة مصادر تاريخ الجزيرة العربية**، جامعة الرياض (نيسان ١٨٧٧). الجزء الاول ١٩٧٩.

(٩) ابن تغرى بردى، يوسف (٨٧٤هـ) : **النجوم الزاهرة**، دار الكتب المصرية، القاهرة.

(١٠) توتيشل، ك : **المملكة العربية السعودية وتطورات مصادرها الطبيعية**، ترجمة شكيب الأموى، القاهرة ١٩٥٥م.

(١١) ابن حجر، احمد بن علي (٨٥٢هـ) : **الاصابة**، طبعة مكتبة المثنى في بغداد.

(١٢) حاجي خليفة، مصطفى بن عبدالله (١٠٦٧هـ) : **كشف الظنون**، استانبول ١٩٤١.

(١٣) الحديثي، نزار : **اهل اليمن في صدر الإسلام**، بيروت ١٩٧٨.

(١٤) الحربي، ابو ركان (٢٨٥هـ) : **كتاب المناسك**، تحقيق حمد الجاسر، الرياض ١٩٦٩.

(١٥) الحلوجي، عبدالستار : **المخطوط العربي**، الرياض ١٣٩٨هـ.

(١٦) خان، مجيد : مقال عن السدود في مجلة **الاطلال**، العدد السادس لسنة ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

(١٧) ابن خلكان، احمد بن محمد (٦٨١هـ) : **وفيات الاعيان**، تحقيق احسان عباس، بيروت ١٩٦٩.

(١٨) خماش، نجدة : **الادارة في العصر الأموى**، دمشق ١٩٧٨.

(١٩) دايتن، جي : رسائل خاصة مرسلة إلى كاتب هذه السطور.

(٢٠) دايتن، جى : **محاضر حلقات دراسات الجزيرة العربية**، الجزء الخامس لسنة ١٩٧٥، لندن.
(٢١) داوتي في رحلته المسماة Arabia Deserta ، طبعة كمبرج ١٩٢٢.
(٢٢) الراشد، سعد : الآثار الإسلامية في الجزيرة العربية حتى نهاية عصر الخلفاء الراشدين، من ابحاث **الندوة العالمية الثالثة لدراسات تاريخ الجزيرة**، جامعة الملك سعود ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م.
(٢٣) ابن رسته، احمد بن عمر : **الاعلاق النفيسة**، لايدن ١٨٨١م.
(٢٤) ريكس Raikes : تقرير لوزارة الزراعة السعودية بعنوان :
Selected Studies on Hydrological Aspect of Taif Dams
(٢٥) الزركلي، خيرالدين : **الاعلام**، طبعة مصر ١٩٥٤ ـ ١٩٥٩.
(٢٦) الزركلي، خيرالدين : **ما رأيت وما سمعت**، القاهرة ١٩٢٣.
(٢٧) السمهودى، على بن عبدالله (٩١١هـ) : **وفاء الوفا**، القاهرة ١٩٥٥.
(٢٨) السيف، عبدالله : **الحياة الاقتصادية في نجد والحجاز في العصر الاموى**.
(٢٩) الصقار، سامى : **محاضر حلقات دراسات الجزيرة العربية**، الجزء الثامن لسنة ١٩٧٨ لندن.
(٣٠) الطبرى، محمد بن جرير (٣١٠هـ) : **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، القاهرة ١٩٦٩.
(٣١) العقيلى، د. عمر : **خلافة معاوية بن ابى سفيان**، الرياض ١٩٨٤.
(٣٢) غروهمـــان : A. Grohmann, Texte Epigraphiques, Tome 1 Louvain, 1962
(٣٣) كاى، شيرلى : **محاضر حلقات دراسات الجزيرة العربية**، الجزء الثامن لسنة ١٩٧٨ لندن.
(٣٤) كمال، محمد سعيد : **الطائف**، مقال في مجلة **العرب**، الرياض، ج١ سنة ٤ رجب ١٩٦٩ ص٢١.
(٣٥) ماهر، سعاد : الطائف ووج، مقال في مجلة **الدارة**، الرياض العدد ٣ للسنة السادسة ٢ جمادي الثانية ١٤٠١هـ.
(٣٦) مايلز : G.C. Miles, Early Islamic Inscriptions Near Taif in the Hijar, Journal of Near Estern Studies, New York, 7, 1948
(٣٧) ابو الفرج الاصفهاني، على بن الحسين (٣٥٦هـ) : **الاغاني**، طبعة بولاق.
(٣٨) ابن فهد، النجم عمر (٨٨٥هـ) : **ولاة مكة**، مخطوطة من مدراس بالهند، ومصورة في مكتبة جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية.
(٣٩) الهمدانى، الحسن ابن احمد (٣٣٤هـ) : **صفة جزيرة العرب**، مصر (بدون تاريخ).
(٤٠) الهمدانى، الحسن بن احمد (٣٣٤هـ) : **الاكليل**، الجزء الثامن، برنستن ١٩٤٠م.
(٤١) هيكل، محمد حسين : **في منزل الوحي**، القاهرة ١٩٣٧م.
(٤٢) الموسوعة الإسلامية.

مخطوط ..

عقود الجمان
في أيام آل سعود في عمان

عرض : د. محمد بن سعد الشويعر

واحدة من المخطوطات المتخصصة في معلوماتها، التي تهم بلادنا وتأريخها، ومع أنها مؤلفة حديثاً، إلا أن جامعها قد حرص فيها على محاولة التنظيم، والتبويب، وسلك فيها جانب الترتيب بقدر استطاعته من حيث ترقيم الصفحات، ووضع العناوين والاختصار فيما يطرح من معلومات، مع الاستشهاد في بعض الأحيان بالوقائع والقصائد، كما سيبين ذلك في عرضنا المجمل لهذه المخطوطة.

كما أن المؤلف قد بانت قراءته الحديثة لمؤلفات هذا العصر في التأثر والتأثير على ما قدم في كتابه من معلومات، وبما طرح به تلك المعلومات من منهج.

وقد حاكى القدامى في اختيار الاسم « عقود الجمان »، وفي جعله من مقطعين مسجوعين لثبات اسمه في ذهن السامع.

لقد كنت شديد الحرص ومنذ سبع سنوات أو تزيد ـ وهو الوقت الذي وقعت فيه يدي على نسخة من هذه المخطوطة ـ على أن أكتب عن هذه المخطوطة لتعريف القراء بها، لما لها من أهمية بفتح صفحة من صفحات تأريخ هذه البلاد المجيدة، إلا أن الوقوف على تعريف دقيق بالمؤلف ـ الذي تواضع كثيراً وأسمى نفسه جامعاً، قد حال دون ذلك في وقته.

إن الوقوف على شخصية المؤلف وعلمه ونشأته وأعماله، ليسلط الضوء على جوانب أخرى تهم الباحث المستقصي.

وفي هذا السبيل فقد حرصت على مقابلة فضيلة الشيخ عبدالله بن علي المحمود رئيس مركز الدعوة الإسلامية بالشارقة ـ رحمه الله ـ قبل وفاته بفترة قصيرة، وذلك أثناء وجوده بالرياض مشاركاً في مؤتمر الفقه، ثم أثناء مروره مرة أخرى للعلاج، وذلك من أجل أخذ معلومات عن مؤلف هذا الكتاب، الذي كتب على طرته : لجامعه عبدالله بن صالح المطوع من أهل بلد الشارقة بساحل عمان سنة ١٣٧٤هـ.

فقال رحمه الله، وكان يومها مريضاً بأحد مستشفيات مدينة الرياض، إنه يعرف المؤلف جيداً فهو : عبدالله بن صالح بن محمد المطوع من مواليد الشارقة عام ١٣٠٦هـ تقريباً، وتوفي بها عام ١٣٧٨هـ.

كما وعد ـ رحمه الله ـ بأن يكتب لي نبذة عن حياة مؤلفنا بعد وصوله إلى هناك، لكن لم يقدر الله شيئاً، لأن الأجل، وقبله استمرار المرض قد حالا دون ذلك. وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين.

لكن قيل لي بعد ذلك عن شاب لديه اهتمامات بالرجال والتأريخ هو : خالد محمد الشيبه، الذي يعمل بوزارة الدفاع بدبي، فتطفلت عليه، وكتبت له مسترشداً ومتزيداً فوافاني بكتاب يمثل الشهامة العربية، والحب في المساعدة، بأنه سيبذل جهده، وما في وسعه للوصول إلى من يعرف المؤلف ليوافيني بمعلوماته عنه وعن أسرته، وعن شيوخه، إلا أن انتظاري طال، ولعل مشاغل الأخ خالد لم تمكنه مما وعد به، فله العذر مقروناً بالشكر والتقدير.

ثم طرقت باباً ثالثاً منذ عهد قريب، عندما طلبت من أحد الأخوة العاملين بدبي لمساعدتي بالبحث عمن لديه علم عن المذكور، ليكتب لي عن حياته بعض المعلومات. إلا أنني استعجلت بكتابتي هذه قبل أن تصل إليّ المعلومات. ولعل هذا قنوط مني بعدم جدوى أخذ المعلومات بمثل هذا الأسلوب، إذْ لا بد من شدّ الرحال للإلتقاء بالرجال هناك، والإتصال بمعاصريه وأقرانه، ثم التحدث معهم عنه وتسجيل كل ذلك.

وقد عجل الله بالفرج، عندما وعد الأخ الكريم الشيخ عمر بن عبدالعزيز العثمان الذي كان قد عمل مديراً للدعوة والإرشاد في دبى فترة طويلة، فوافانى بترجمة كاملة لحياة مؤرخنا هذا، حيث زوده بها الأخ حمد بن خليفه أبوشهاب من دبى وها هى ذى الترجمة كما جاءت منهما فجزاهما الله خيراً..

المؤلف :

هو عبدالله بن صالح بن محمد بن صالح بن محمد المطوع من قبيلة آل على، والتي يرجع نسبها إلى قبيلة مطير.

ولد بالشارقة في أوائل القرن الرابع عشر الهجرى، وعلى مهادها نشأ وترعرع في بيت علم، فقد تلقى العلم عن آبائه الذين كانوا يتوارثون العلم أباً عن جد. بدأ بتلقى العلم على يد والده أولاً، وبعد وفاة الوالد وهو لا زال يافعاً أكمل طلب العلم على يد الشيخ حسين بن تميم.

وقد كان الشيخ عبدالله بن صالح محباً للعلم، فواصل تعليمه على يد كثيرين من علماء وطنه وكان متطلعاً إلى آفاق بعيدة، فهو يحب أن يرى وطنه يسير في ركب التطور والحضارة.

كما جلس للتعليم، وقد أخذ عنه كثير من أهل الشارقة وعلى رأسهم الشيخ سلطان بن صقر القاسمي حاكم الشارقة آنذاك، كما أخذ عنه إخوة الشيخ سلطان.

أعماله :

أسس بلدية الشارقة في زمن لم يكن فيه بلديات في الإمارات كلها، وكان من أعماله البارزة : قيامة بشق الطرق، وتنظيم المرور، ووضع أرقام للسيارات وذلك في عهد الشيخ سلطان بن صقر. واستمر الشيخ عبدالله بن صالح في أعماله ونشاطه في عهد السلطان صقر بن سلطان الذي تولى بعد والده، فقد شدّ أزره ودفعه للعمل. وعاضده حيث لم يكن بأقل من أبيه حماسة ورغبة في التنظيم.

وعندما تولى الشيخ عبدالله السالم إمارة الكويت بدأ بإرسال المعلمين إلى الشارقة. فأوكل الشيخ صقر بن سلطان إلى مؤلفنا الشيخ عبدالله بن صالح مهمة استقبال المعلمين، وتوفير كافة احتياجاتهم رغبة في العلم، وتشجيعه لحملته، ورغبته في توسيع دائرته ونشره في أبناء أمته.

ومن الصفات التي تخلق بها الشيخ عبدالله بن صالح أنه كان محباً للخير والإصلاح بين الناس. فقد قضى حياته في عمل الخير، إلى جانب حبه الرفع من مستوى بلده بما بذل من جهد، وبما أعطى من نشاط متواصل.

كما كان يدافع عن العقيدة السلفية، ويستميت في سبيلها. ويجتهد في نشرها بمجتمعه وخارج بلاده بصبر ومثابرة وإخلاص.

وكانت له علاقة وطيدة بالعلماء المبرزين، مثل الشيخ علي بن محمد بن محمود رحمه الله. والد الشيخ عبدالله بن محمود.

كما ربطه العلم بالشيخ سيف بن محمد المدفع، قاضي الشارقة آنذاك. وقد تكاتف الجميع على نشر الدعوة السلفية في ربوع الخليج.

مؤلفاته، ووفاته :

على حب الشيخ عبدالله بن صالح للعلم، واهتمامه بالتاريخ، فإنه لم يصل إلينا من مؤلفاته إلا كتابان، فلعلهما كل انتاجه العلمي، أو لعل الأيام تظهر لنا مؤلفات جديدة.

هذان الكتابان هما : ـ

١ ـ كتابنا هذا الذي نقدم عنه هذه اللمحة : عقود الجمان في أيام آل سعود في عمان.

٢ ـ وكتابه الآخر وهو تاريخي أيضا واسمه : الجواهر واللآلي في تاريخ عمان الشمالي.

ومن هذين الكتابين نلاحظ حبه للسجع، واختياره الجواهر اسماً لأنه ضرب من الحلي الذي ترغبه النفوس، وتتجمل به النساء.

وإلى جانب هذا فقد عرف عنه رحمه الله الجانب الأدبي علاوة على الاهتمام التأريخي. حيث كان شاعراً وخطيباً. ونتوقع لأشعاره أن تكتمل ديواناً مناسب الحجم والمادة.

وقد أصيب في آخر أيامه بمرض القلب ونقل للكويت للعلاج وهناك انتقل إلى رحمة الله في عام ١٣٧٨هـ. فرحمه الله وأجزل له المثوبة.

اسم الكتاب ووصفه :

يبدو أن جامعه قد حرص على الاهتمام بكتابه هذا، وتجميل الخط الذي كتبه بيده. فقد جاء في طرته اسمه الذي اختاره المؤلف، بخط النسخ المعتنى برسمه على مقدار طاقة الكاتب. وقد وضع حول الاسم، واسم من قام بالجمع، خطوطاً تجميلية لتكون إطاراً متعدد الأضلاع حيث سماه : « كتاب عقود الجمان، في أيام آل سعود في عمان، لجامعه عبدالله بن صالح المطوع من أهالي بلدة الشارقة بساحل عمان سنة ١٣٧٤هـ ».

وتحت هذا الإطار والعنوان هذا البيت، الذي تسبقه عبارة : « أيها المطالع فيه » : ـ

إن تجد عيباً فسد الخللا   جل من لا عيب فيه وعلا

وهذا الاعتذار يحصل دائما مثله في كتب المتقدمين، وهو من تواضع العلماء. واعترافهم بالتقصير والخلل، والتواضع أمام القارئ الناقد، لأن الناقد بصير، يرى عيوب الآخرين بعيون غير عيونهم التي كتبوا بها.

ويبدأ المؤلف كتابه بمقدمة عن مؤلفه هذا، عندما قال : أما بعد فهذا سفر جمعت فيه صحيح الخبر، عما وصل إليه أمر آل سعود في عمان واشتهر. وسميته : عقود الجمان في أيام آل سعود في عمان، لم أذكر فيه إلا ما وقفت عليه من الأخبار في الكتب المعتبرة.

ثم مضى في مقدمته هذه التي تبلغ ست صفحات كاملة. شملت حديثاً عن الملك عبدالعزيز وعن الملك سعود رحمهما الله، فأثنى على أعمالهما، ونباهة سعود المبكرة. وما قام به من أعمال في صغره.

وهذه البداية هي منهجية غالب المؤلفين القدامى، في توضيح مسيرة حصيلتهم العلمية التي سيقدمونها للقراء. وقد سار المحدثون في رسائلهم العلمية على هذا النمط، ولكن في توضيح أكثر. وترتيب وتنظيم أكمل. لأن الأخير يستفيد ويزيد عما سار عليه سابقه. كما قال الجاحظ : للأول فضل السبق، وللآخر فضل التحسين والإجادة.

وفي ص ٧ يبدأ المؤلف في التعريف بعمان، الذي هو فيما يبدو مبدأ الكتاب حسبما يفهم من العنوان. ومدخله هذا جيد في التعريف بما يريد الحديث عنه ليرتسم في ذهن القارئ.

وهكذا يستمر في تسلسله ومداخله التأريخية بعد هذا، أما عن العام ١٣٧٤هـ الذي كتبه المؤلف على طرة الكتاب فلعله يعني سنة النسخ أو الفراغ منه.

يقع الكتاب في « ٢١٠ » مائتين وعشر صفحات من القطع المتوسط، عدا الفهرس الذي يقع في تسع صفحات رقمها بالحروف الهجائية « أبجد هوز حطى »، أما صفحات الكتاب فقد رقمت بالأرقام الحسابية.

يهتم الكاتب بالعناوين، وإبرازها في أول الصفحات، وفي وسط السطر، ومعدل أسطر الصفحة الواحدة عشرون سطراً.

والكاتب يحرص كثيراً بنقل الرسائل التي تمر به في أماكنها وحسب أحداثها، ويكتبها بخطه هو ويضع في ختامها التأريخ الهجرى، الذي أرّخت به، ثم شكلاً رباعياً يمثل الختم كما في ص ١٤٥، أو دائرياً يمثل الختم أيضا كما في ص ١٤٦.

وأستنتج من هذا، أن ذلك يمثل شكل الختم الذي يحمل اسم من وقّع الرسالة. وهذا في نظرى مظهر من مظاهر الأمانة في التأليف.

ومن أمانته أيضا في النقل أنه يثبت ما جاء في الرسالة كما هو من حيث الاقتصار في اسم المرسل على الاسم الأول اكتفاء بالختم، مع كتابة بسم الله الرحمن الرحيم في مقدمة كل رسالة مما أورد[1].

أما القواعد النحوية فإن الكاتب لا يهتم بها، ولعل حصيلته فيها قليلة، كما أن لديه أخطاء إملائية. وهذا كثير عنده.

وعلى العموم فإن خطه الجميل نوعاً ما. ييسر قراءة الكتاب، ويريح القارئ. ولا ينقص من قدر الكتاب وما فيه من معلومات قيمة. ما وقع فيه كاتبه من أخطاء نحوية أو إملائية. فهذا عائد إلى ضعف الاهتمام باللغة العربية في عهد المؤلف. كما أن كثيراً مما وقع فيه الكاتب لا يغيب عن فطنة القارئ والمتتبع لأهمية إصلاح ما يطرأ أمامه من خطأ. خاصة وأن هذا مما يصعب حصره في هذا الحيز من التعريف بهذا الكتاب.

ومن باب استماحة القارئ عذراً، فإنني سآخذ صفحة واحدة، ليستشف منها القارئ الكريم ما يجب ملاحظته من أخطاء على الكاتب، وهي مهمة صعبة يتحملها من يحقق الكتاب، أو من سوف ينشره.

هذه الصفحة هي رقم ٩١ التي وقع الاختيار عليها كنموذج عشوائي للدراسة، كما يقول بذلك الإحصائيون : ـ

السطر	الخطـأ	الصواب	
١	بـن	ابـن	لأنها أول السطر وتحذف الألف بين العلمين.
١	بياض لم يستكمل	—	
٢	شكـرى	شقـراء	لأنه يعنى البلد المعروفة في نجد
٤	الكلام في هذا السطر غير منتظم عندما يقول : وسار الإمام تركى أول ظهوره وهو من الرجال البارزين الذين يعتمد عليهم الإمام تركى في مهمات الأمور.		
١٠	لم يسمى	لم يسم	
١٢	اثنيـان	ثنيان	
١٣	لم ياتى	لم يأت	
١٨	بعشرين رجل	بعشرين رجلاً	

أما الهوامش فإن الجامع كان يحرص على ترقيمها، عندما ينقل من كتاب معين، ثم ينقل ذلك الرقم في أسفل الصفحة، لكنه في كثير من الأحيان ينسى ذلك، فيضع الرقم في الحاشية مفرداً، لكنه لا ينقل اسم الكتاب ولا رقم الصفحة، للكتاب الذي نقل عنه، فيغفل ذلك نهائياً، ولا يضع بجانب الرقم الذي كتب أى شيء.

ولعله في ذلك قد اكتفى بذكر أصل المصدر، أو المؤلف، الذي ذكر في صلب الكتاب لكن ما غفل عنه وهو تحديد الصفحة ورقمها، ومسمى الكتاب، كل هذا أمر مهم. وما يغفله نراه غالباً على صفحات الكتاب عند المؤلف.

فهو يقول مثلاً : ما قاله الأمير شكيب أرسلان(٢) ، ما قاله ابن بشر(٣) . ما قاله السالمى(٤) . كما قال صاحب كشف الغمة، وصاحب تحفة الأعيان(٥) .

وهذا كثير جداً عنده، فنراه إما أنه لا يميل أصلاً في الحاشية إلى ذلك الكتاب الذي لم يسمه أو إذا وضع الرقم الذي يدل على الإحالة، فإنه يثبته في الحاشية رقماً فقط دون تسمية الكتاب أو تحديد الصفحة.

وهذه الطريقة تحيّر القارئ أكثر مما تفيده.

كما نجد سمة في هذا الكتاب وهو اهتمام المؤلف ـ أو الجامع كما سمى نفسه ـ بالقصائد النبطية حسب أحداثها باعتبارها مصدراً من مصادر التأريخ والوقائع، ووثيقة من وثائقه، كما هي الحالة في قصيدة أحمد بن عبدالله التي يذكر فيها معركة العبادكة، التي قتل فيها السديرى(٦) . والقصيدة الأخرى التي تحكى حادثة مقتل الأمير السعودي في عمان(٧) .

فالقصيدة الأولى أورد منها واحداً وعشرين بيتاً، والقصيدة الثانية كتب منها.

ومثل هذا ما جاء في ص ١٠٤، وص ١٠٥. وهذه طريقة جديدة لم يسبق إليها. وهو اعتبار الشعر العامى أو النبطى كما يسمى مصدراً من مصادر رصد الأحداث التأريخية.

والمؤلف في كتابه هذا يسير على طريقة الصفحات. وليس على طريقة الورقات المعروفة في المخطوطات. ولست أدرى هل هذا الترقيم من وضع المؤلف ـ وهذا ما يغلب على ظنى ـ أم هي ترقيمات وضعت فيما بعد.

مصادره :

حرص الشيخ عبدالله بن صالح المطوع في كتابه هذا، على إعطاء فكرة عن طريقته في تجميع المعلومات ورصد الأخبار، خاصة وأنه سمى نفسه جامعاً فلا بد أن يتقيد بهذا المدلول

الذي ارتضاه لنفسه، لكنه رسم أمراً لم يتقيد به. ففي المقدمة التي مرّ بنا ذكرها عَرَضاً. نراه يقول فيها : أما بعد فهذا سفر جمعت فيه صحيح الخبر، عما وصل إليه أمر آل سعود في عمان واشتهر. وسميته : « عقود الجمان، في أيام آل سعود في عمان ». لم أذكر فيه إلا ما وقفت عليه من الأخبار في الكتب المعتبرة، والترسيمات المسطرة، لمن يوثق بنقلهم، ويُركن إلى علمهم وقولهم. وروايات سمعتها من شيوخ متقدمين، أهل صدق ويقين. كما لم أذكر فيه ما قاله مؤرخو نجد في آل سعود والشيخ محمد بن عبدالوهاب رحمهم الله. وإنما استشهدت ببعض ما قاله الأجانب عنهم، وهو الحق، « وماذا بعد الحق إلا الضلال ».

وليس يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل

ففضلهم أشهر من أن يذكر، والحق ما شهدت به الأعداء[٨].

فمن هذه المقدمة ندرك أنه اعتمد في جمعه للمعلومات التي أوردها على : ـ

١ ـ ما صح لديه من الأخبار واشتهر على الألسنة.

٢ ـ ما وقف عليه من الكتب المعتبرة، ولكنه لم يسمها في المقدمة وهي مستنتجة من تقولاته.

٣ ـ الروايات التي سمعها من الشيوخ المتقدمين، أهل الصدق واليقين.

٤ ـ ما قاله الأجانب عن آل سعود، والشيخ محمد بن عبدالوهاب.

ولكننا لو سرنا مع المؤلف في جمعه، فإنه سيتضح لنا أشياء مهمة، وكثيرة عما أورد في كتابه هذا، وعن مصادره التي ألمح إليها، ونستطيع بعرضنا الآتي ذكر بعض المصادر التي نقل عنها ومرت في كتابه، ومنها أيضا تتضح طريقته في النقل وتجميع المعلومات حيث لم يرصد المراجع في ثبت بنهاية الكتاب، حسب الأسلوب المنهجي المتخذ في البحث والرسائل العلمية في هذا العصر، وما ذلك إلا لأن هذه الطريقة لم تكن معلومة لدى الكاتب ولم تكن مألوفة لدى المؤلفين المعايشين له.

١ ـ في المقدمة يتحدث عن الملك عبدالعزيز، وعن الملك سعود رحمهما الله، وهذه

معلومات تشبه الإهداء، صدرت عن شخص معاصر لها. قد توفرت لديه المعلومات بالسماع، أو المشاهدة، وتواترت بالاستفاضة والتناقل. وهي معلومات مختصرة، لكنه استكمل بها غيرها في مواطن أخرى من كتابه.

والمؤرخ المهتم لا يصعب عليه رصد الأحداث التي تمر به وهو معاصر لها. لأنها سهلة التناول، ميسرة التسجيل.

٢ ـ وفي تعريفه بعمان ص ٧ يلقى باللائمة على أهل عمان الذين قصروا في التعريف ببلادهم لأن الكثيرين من العرب يجهلون هذا البلد الذي يريد المؤلف تعريفه بالساحل كله، ويدخل في عموم ما يريد التحدث عنه الإمارات العربية المتحدة اليوم. كما جاء بأحداث عن قطر مما يدل على إدخال قطر ضمن تعريف عمان. انظر ص ٢٨.

ثم ينقل عن طلعت حرب وغيره في تقسيم بلاد العرب، ولكنه لم يسم المصادر، وكلمة تقسيم بلاد العرب لا تعنى اسم كتاب، ومن هنا يحصل الالتباس لدى القارئ، حيث نراه ـ رحمه الله ـ كعادته ينقل الرقم في نهاية الكلام المنقول، ولا يضع أمام الرقم الذي أثبته في الحاشية اسم الكتاب ولا صفحته، ولا توضيح الأمر المنقول، كما مر بنا ذكر مثل ذلك.

٣ ـ ينقل عن صاحب كتاب الجغرافيا الإقليمية كما في ص ٩ إلا أنه لم يسمه، ولا يحدد الصفحة التي نقل عنها.

وفي نفس الصفحة نراه في تربة عمان ينقل عن الخبراء رأياً فيها، لكنه لم يحدد جهة النقل ولا المصدر، ولا من هم الخبراء هؤلاء، وهل هم عرب أو أجانب. وما أوردناه في هذا البند ٣ يعكس ما جاء في البند قبله ٢ فالأول سمى المؤلف ولم يسم الكتاب، والثاني سمى الكتاب، ولم يسم المؤلف. ثم نراه أيضاً أجمل فأبهم المؤلف أو المؤلفين، وأبهم معه المصدر.

٤ ـ وفي ص ١٠ عن ساحل الباطنة ينقل رأياً لجميل عبدالوهاب المحامي في كتابه : على طريق الهند، عندما تكلم على جغرافية الخليج، وفي هذا المصدر أيضا لم نره

حدد الصفحة. فصلاً عن الطبعة. ولا نهاية الكلام الذي نقل. ومثل هذا ما جاء في ص ٢٣ أيضا.

٥ - كما نقل في ص ١١ رأياً لسيف بن حارب بن حسام في الباطنة. ولست أدرى هل هذا مصدر جديد نقل عنه. أم هو تكملة لما جاء في كتاب جميل عبدالوهاب المحامى. حيث لم يتضح ما يزيل اللبس. ويقضي على سبب التساؤل.
ولو كان مؤلفنا رحمه الله يهتم بالحاشية. وموطن الإحالة لأراح القارئ في سهولة معرفة المصدر. وتحديد مأخذ المعلومات.

٦ - وهو عندما ينقل رأياً لا ندرى عن مصدره : هل هو يورد تلك المعلومات من عند نفسه. أم من مصدر لم يسمه. ومن تتبع كلامه فإن القارئ قد يدرك من السياق اسم المصدر حيث نراه يقول : كما قال صاحب التحفة انظر على سبيل المثال ص ٢٠ وص ٢٣. حيث لم يستكمل ذكر عنوان الكتاب.
وأحيانا يأتي بمصادر مبهمة. ولا توجد دلالة ولو مختصرة قد تعرّف بالكتاب كقوله في ص ٩٣ وتقول بعض المصادر. أو مثل قوله في ص١١٩ : وتلك رواية أخرى.

٧ - نقل قصيدة من ديوان السيد عبدالجليل ياسين المطبوع تحكى حدثاً تاريخياً في مدينة الزبارة ببر قطر. قال عنه أنه لم يفدنا عنه النبهانى ولا الريحانى. وذلك في ص٢٨ وهذا مصدر جديد عنده. كما نقل عن عبدالجليل هذا في ص٤٨، وص١٠٤.
وإشارته عن النبهاني في كتابه عن تاريخ عمان. والريحانى. ولعله يعنى به كتابه ملوك العرب. لأن هذه المعلومات التي يطلبها هنا لا نتوقع وجودها في كتابه الآخر. نجد وملحقاتها.

٨ - ومن مصادره الأمير شكيب أرسلان. الذي نقل عنه كثيراً. ففي حاشية ص ٢٨ لم يسم الكتاب الذي نقل عنه. ومثل هذا ما جاء في ص٣٢. ص٣٣. وص٥٦. ص٦٧. ص٧٨، وص٨١. ص٨٢. ص١١٤. ص١٢٠. وص١٣٦. أما في ص٣٤ فقد سمى الكتاب الذي نقل عنه لشكيب أرسلان بحاضر العالم الإسلامي الجزء ٤.

ولعل هذا هو الذي نقل منه كلما جاء اسم شكيب أرسلان. وقد لا يكون الحكم مطلقاً: فمن المحتمل أن يقال لعل لشكيب أرسلان كتاب آخر، نقل عنه غير هذا الكتاب الذي ليس له أصلاً، كما وضحه المؤلف نفسه.

٩ ـ وهنا نراه في ص٣٨ في إيراد شهادة الأجانب للشيخ محمد بن عبدالوهاب رحمه الله يورد كلاماً لـ « استيوارد الأمريكي : صاحب كتاب حاضر العالم الإسلامي الذي ترجمه إلى العربية الأستاذ عجاج نويهض، وعلق عليه الأمير شكيب أرسلان. فهو هنا يصحح المفهوم الذي جاء عن شكيب أرسلان إجمالاً عنده بأن المعنى بالكتاب هو ما علق عليه شكيب، فالتأليف والترجمة لغيره. لأننا نراه هنا بعد ذكره في النص اسم الكتاب ومؤلفه ومترجمه والمعلق عليه، زاد الأمر وضوحاً بالإحالة في الحاشية، بعد نهاية النص بتحديد جزء الكتاب ورقم الصفحة. وهذا شيء جيد، أزال الالتباسات التي مرت وتمر في المواطن الأخرى، وحدد بهذا دور الأمير شكيب أرسلان في هذا الكتاب. وحبذا لو كان لدى المؤلف توضيحات كثيرة في المواطن المتعددة من كتابه كما حصل هنا.

١٠ ـ وأمين سعيد في كتابه الذي سماه « الدولة العربية المتحدة » نقل عنه في حاشية ص ٢٨. وفي مواقف أخرى، ولعل هذا من كتابه الدولة السعودية الذي طبعته دارة الملك عبدالعزيز بالرياض تحت رقم ٩ وبهذا الإسم، وقد جاء ذلك عنده في ص٨٠.

١١ ـ ومن مصادره أيضا أمين الريحاني في كتابه نجد الحديث، وصحة اسم هذا الكتاب كما هو على طرته في طبعته الرابعة : نجد وملحقاتها، قد نقل عنه المؤلف في ص٣٩. كما نقل عنه في ص٤٣، وص٤٤، وص١٠١.

١٢ ـ ومن مصادره أيضا الإمام محمد بن علي الشوكاني في كتابه « البدر الطالع » كما جاء ذلك في ص٤٢، حيث ينقل عنه.

١٣ ـ ومن مصادره آثار الأزهار حيث نقل عنه في ص٤١، وص٤٤، إلا أنه حسب العادة لم يسم المؤلف.

ومثله تحفة الأعيان الذي جاء ذكره في ص٦٤، وص٦٩. وص٧٨. وص١٠٧ ولعل تحفة الأعيان هذا هو التحفة الذي جاء مبهماً في مواطن أخرى وأشرنا إلى ذلك في بند ٦.

كما أن تحفة الأعيان هذا من المحتمل أن مؤلفه النبهاني الذي جاء ذكره آنفاً في بند٧، وأن تكملة العنوان : تحفة الأعيان في تاريخ عمان للنبهاني.

١٤ ـ كما ينقل عن المؤرخ الانجليزي السر آر. تى. ولسون في كتابه المسمى خليج فارس، كما جاء في ص٥١. ولم يحدد الصفحة كالمتبع عنده. إلا أنه لم يشر ما إذا كان أخذ عنه بلغته الانجليزية، أو أنه قد ترجم للغة العربية، ومن هو المترجم كما ذكر في كتاب حاضر العالم الإسلامي الذي ترجمه الأستاذ عجاج نويهض.

١٥ ـ ورغم أنه ذكر في المقدمة أنه لن يستشهد بما ذكره ابن بشر ومؤرخو نجد عن آل سعود. إلا أنه لم يلتزم بما فرضه على نفسه، في ص٤٦ نقل عن ابن غنام. وفي ص٦٤ نقل عن ابن بشر، ومثل هذا ما جاء في أماكن أخرى متعددة. مثل ص٦٧، وص٦٩، وص٧٣، ص٨٥، ص٩٠، ص٩١، ص٩٦، ص١٠١ وغيرها.

١٦ ـ ومن مصادره أيضا محمد لطفى جمعه المحامى في حياة الشرق، حيث ذكر هذا في ص٦٨.

١٧ ـ والسالمى ينقل عنه ايضا كما في ص٦٧، وص٧٠، ولكنه لم يشر إليه ومن يكون ولا في أي مصدر جاء هذا الكلام، أو هل هذا من كتاب له وما اسمه؟ كما نقل عنه ايضا في ص٨٢، وص٨٣، وص١١٥. ويناقش آراءه في أماكن أخرى كما في ص١١٧، وص١١٨، وص١٢٠، وص١٢١، وص١٢٣، وص١٣١.
وهذه طريقة جديدة لم تبن مع أى مصدر آخر غير السالمي بالمناقشة والمخالفة في الرأى. مما يعطى شخصية مستقلة في الرأي للمؤلف في الخروج برأى يخالف ما سار عليه من سبقه، حيث يوضح أهواءهم الشخصية، إذْ للنزعات دور كبير في مسيرة الكاتب واضفاء البصمات على ما يقدم من معلومات.

١٨ ـ كما أورد أيضا عن عبدالله بن خالد بن حاتم كما في ص ١٠٢، ولعله نقل عن كتابه : من هنا بدأت الكويت. حيث لم يسم لنا الكتاب.

١٩ ـ وينقل أيضا عن القس مؤلف رحلة السلطان برغش إلى أوروبا كما في ص١١٢ ولم يذكر تفاصيل أكثر عن هذا الكتاب، ولا اسم مؤلفه، لأن القس صفة وليست علماً.

٢٠ ـ كما ينقل نصوصاً في الرسائل والمكاتبات، ويستشهد بأبيات شعرية، ووقائع تاريخية لم يسم مصادرها، مما يستنتج منه القارئ أنه من جهد المؤلف واهتماماته.

ومن هذا العرض المختصر لمصادره ندرك سعة معارف المؤلف، الذي سمى نفسه جامعاً، وكثرة اطلاعه، إذْ الجمع لا يكون إلا من مصادر متعددة، ومعلومات جيدة، وحصيلة في القراءة واسعة.

والمؤلف الجيد هو الذي يربط بين تلك المعلومات ويبوّبها، ولا يدخل فيها حشواً من غير الموضوع الذي طرق.

وهذا ما فعله مؤلفنا رحمه الله، فقد أعطى معلومات قيمة ومتخصصة في الموضوع الذي طرق، ونسقها وجمعها واستقاها من مصادر عديدة كما نوهْنا. فهو جهد مشكور، أجاد فيه ولا يعيبه ما فيه من مآخذ فإن للأول فضل السبق، وللاحق فضل الإجادة.

أبرز الاهتمامات عنده :

إن لكل كاتب سمات معينة، وأموراً يهتم بها، تبرز بين ثنايا سطوره التي كتبها، والشيخ عبدالله بن صالح المطوع في جمعه هذا لتاريخ آل سعود بعمان، الذي بين أيدينا، نراه يبرز بعض الأشياء، التي يضفي عليها من شخصيته فتكتسب أهمية. فمن ذلك : ـ

١ ـ تحديده لمنطقة عمان بالساحل الشرقي، والشرقي الجنوبي من الجزيرة العربية، وقد ضمن ذلك دولة الإمارات العربية المتحدة الحالية كاملة، ودولة عمان، ودولة قطر، ودولة البحرين، حيث أدخلها تجوّزاً في عرضه للأحداث التاريخية.

٢ - توضيحه بالوقائع، ومجريات الأحداث، ما بين كثير من الأسر في عمان - حسب تعريفه - وبين آل سعود من مودة وتآلف، واحترام متبادل بين كل من الطرفين، وهي محبة سداها ولحمتها العقيدة السلفية الإسلامية التي وقرت في القلوب، وأكدتها الأيام تلاحماً.

فأهل عمان يفرحون بقدوم الوافد عليهم من نجد، وبخاصة العلماء والقضاة، وقد بان أثر هذا بعد نكبة الدرعية عندما ذهب لعمان رجال من آل سعود ومن آل الشيخ، ومن أعيان الدرعية والأحساء، فوجدوا حسن الوفادة وطيب المقابلة والمقام.

وقد أكد المؤلف هذا الصفاء الأخوى في المحبة الخالصة التي تبرز وقت الشدة وفي أكثر من موقع، وفي مناسبات عديدة، ظهر مثل هذا، لاسيا عند استبشار أهل عمان بعودة الإمام فيصل للمنطقة. وفي أحداث أكثر من أمير من أمراء آل سعود في تلك المنطقة كإمارة السديرى، وإمارة العبد سالم، وإمارة ابن مطلق وأخيه بعد قتله.

٣ - المؤلف سلفي المعتقد، ويهتم بما له علاقة بالسلفية في العقيدة، حيث كانت دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب؛ ولذا فهو يشدد على من يناوئ السلفية وينال منها، والتدين ظاهر في أسلوبه وفي عفة لسانه وكلامه. كما يبرز عنده الإيجاز في عرض الموضوعات.

٤ - مع أن اسم الكتاب : عقود الجمان في أيام آل سعود بعمان، فإن المؤلف قد جمع في كتابه هذا معلومات تاريخية لا تتفق مع هذا المسمى، المحصور في أيام آل سعود في عمان. فقد استطرد في ذكر معلومات أخرى.

ويصح أن نعتبر هذا السفر تاريخاً لعمان، لما فيه من معلومات عن دخول البرتغاليين لعمان، وعن إقامتهم في الهند، وعن المشاحنات بين قبائل عمان نفسها، وعن الغزو الذي جهزه العجم على عمان، ودارت بسببه عدة معارك بحرية وبرية في المنطقة، ثم عن بدء النفوذ الإنجليزي في المنطقة.

وهذا وغيره مما أورده، يخرج بالمؤلف في جمعه، عن المسمى الذي رسم على طرة الكتاب. والذي يدفع القارئ إلى التماس المعلومات من ذلك المسمى، الذي ارتضاه المؤلف لبيان سمة جهده، وقد قيل بأن الكتاب يقرأ من عنوانه.

٥ - لم يكن المؤلف يسير في سرده التأريخي وفق العامل الزمني، أو التسلسل التأريخي، كما هي سمة المؤرخين القدامى، كابن كثير والطبرى وابن الأثير، وغيرهم، والذين سار على منوالهم المتأخرون كالجبرتى في مصر، وابن بشر في نجد، والعصامى في مكه، وصاحب الاستقصاء في المغرب، وحميد بن محمد بن زريق في عمان، وغيرهم، فقد كان أصحاب هذا الأسلوب يبدأون بالتسلسل التأريخي والزمني.

كما أنه لم يسر على منهج أصحاب التواريخ المختصرة في العصر، وخاصة فيما يوضع ضمن مناهج الدراسة بالتحدث عن عدة دول، ليبدأ بالأحداث المهمة في تاريخ كل دولة. ذلك أن مؤلفنا هذا في كتابه لا يتقيد بهذا كثيراً، ويصح أن نعتبره صاحب نزعة مستقلة، ومنهجية خاصة.

٦ - ومن نزعته هذه أيضا ما نراه يسلكه حيث يناقش الآراء التأريخية التي قالها من سبقه كمناقشة رأى السالمي ص١١٥، عندما قال : سامحك الله أيها المؤرخ، وعفا عنك، لم يكن توينبى Twinbe ليرجع عن دستاق، لولا قوة السديرى التي نازلته وأرغمته على فك الحصار، والجلاء عن الدار..الخ. كما ناقش حالات أخرى لدى هذا المؤرخ كما في ص١١٧ مثلاً.

ويبدو من هذه المناقشة أن مؤلفنا هذا يختلف مع المؤرخ السالمي في أكثر من موقف من الأحداث التاريخية. وهذا أيضا يعطينا دلالة على أن المؤرخين قد تظهر المؤثرات فيهم على إنتاجهم الذي يفرضونه على القراء من زاوية خاصة.

٧ - والنزعة الإسلامية جيدة التأثير عنده، مما جعله يفرد صفحة كاملة عن إسلام رجل مسيحى في رأس الخيمة، رأوه متدروشاً في المسجد، قد جاء مهاجراً إلى مكه بعد أن أدى الأمانة التي في عنقه لدولته وهي كافرة، إلا أن الإسلام قد ربطه بحب أداء

الأمانة، ثم جاء مهاجراً بنفسه إلى مكه ماراً برأس الخيمة. وقد ذكر هذا في ص٨٩ من كتابه هذا.

٨ ـ بالإضافة إلى ما مرّ بنا في ذكر المصادر فإنه يسرد كثيراً من الأحداث التاريخية دون أن يشير لمصادرها، ولعل هذا مما سمعه كما قال في المقدمة من الثقات. ومع هذا فإننا نراه في بعض الأحيان لا يذكر التأريخ. وفي أحايين أخرى نراه ـ تأثر بالكتابات الحديثة ـ يقرن التأريخ الهجرى، بالتأريخ الميلادى. وهذه ظاهرة جديدة عنده، لكنه لم يستكثر منها وأكثر ما جاءت في جوانب قد يقال إن لها علاقة بالتأريخ الميلادي عند الأمم ذات العلاقة كالانجليز، ومع هذا لم نره يتوسع في هذا. انظر مثلاً صفحتي ٨٠، ٨٢ عنده.

٩ ـ يهتم كثيراً بالعناوين التي تبرز الموضوع، ويضعها غالباً في أول السطر، وهذه الظاهرة كثيرة جداً عنده، بل إنها من سمات الكتاب البارزة، فهي مريحة للقارئ. وقد ظهر وضوحها أكثر في الفهرس الذي وضعه في خاتمة الكتاب. والعناوين والفهرس من الظواهر التي تعتبر حديثة في التأليف العربي فأجدادنا الأوائل رحمهم الله لا يهتمون بهذا كثيراً، كما يبين من مخطوطاتهم.

١٠ ـ يهتم المؤلف بتوثيق كتابه، وما رصد من معلومات، وذلك بإثبات كثير من الرسائل والمكاتبات والقصائد، وهذه سمة طيبة تزيد الموضوع تأكيداً بصحة المعلومات، ويزداد بها القارئ اقتناعاً.

وهذه الأشياء بمثابة الشواهد التي تؤصل المعنى، وهذا كثير جداً عنده، وأغلب تلك المدونات من رسائل لم ترصد من قبل، وهذا مما يزيد الموضوع أهمية وعلى سبيل المثال ص١٤٢ رسالة من الشيخ عبداللطيف إلى الأمير سالم بن سلطان، ورسالة الأمير تركي بن أحمد السديري إلى ناصر بن خلفان ص١٤٦، ورسالة محبوب بن جوهر إلى ناصر بن خلفان ص١٤٧. وغيرها.

١١ ـ يعدد أمراء آل سعود في عمان ـ البريمي ـ حيث ذكر منهم خمسة وعشرين أميراً آخرهم محبوب بن جوهر الذي ظل في الإمارة حتى عام ١٢٩١هـ. وقد استغرق

منه هذا الموضوع سبع صفحات من ص١٥٠ حتى ص١٥٦. كما ذكر قصور آل سعود في عمان وحدد أماكنها، وقد ذكر منها ثمانية، واستغرق منه هذا الموضوع أيضا حيزاً بلغ أربع صفحات من ص١٥٧ حتى ص١٦٠. وحديثه في هذين الموضوعين يدل على أنه لا يهتم بالأسلوب الإنشائي، الذي يسود الصفحات وإنما يهتم بالأسلوب المختصر الذي يعبر عن الأصل الذي قصده.

١٢ ـ يذكر بعض آراء الأجانب وما قالوه عن مكانة آل سعود في عمان من باب ترسيخ المعلومات. وهذا جزء من تنويهاته في المقدمة. وممن ذكر رأيه : ـ

المستر بيلي المقيم السياسي في « بو شهر » بالخليج لحكومة بريطانيا. والسر برس كوكس المقيم السياسي في الخليج، والمستر ابرو أترام توماس الرحالة الأنجليزي. والكابتن الكنيز الضابط البريطاني الذي يعمل في الجيش الهندى وانتدب للعمل في مسقط. والمستر برد الذي قال عنه بأنه من خيرة رجال بريطانيا الدبلوماسيين، وقد تولى منصب الضابط السياسى في الشارقة، والدكتور زويمر المبشر المسيحى ورئيس الكنائس في الشرق. وقد جاء ذلك حيث عنون لكل واحد منهم، من ص١٦٧ حتى نهاية ص١٧٢، وفي ص١٨٨.

١٣ ـ من خاتمة الكتاب في ص٢١٠ التي هي آخر صفحة فيه، يظهر لنا أن هذا الكتاب لم ينته بعد، ففي آخر كلامه يشعر القارئ بأن المؤلف لم يختم كتابه، وأن الكلام المثبت لا يدل على انتهاء الكتاب. فآخر عبارة فيه قوله : بل وقصد الاحتماء بهم لا قدر الله ذلك. وطهر الله بلادنا من وضر الشرك، ونسأل الله العون والتوفيق. وفي الصفحة التي تليها ص ٢١١ بدأها بهذا العنوان بين قوسين : الظواهر وما يخصها من بلاء الجو.

ولكنه لم يكتب تحته شيئاً مما يدل على أن كتابه لم ينته بعد، فلعل له بقية لم ترد هنا. أو لعله سوف يستكمل هذا مع الكتاب الذي وعد به عن البريمي والأمير تركي العطيشان الذي أعجب بشخصيته ومكانته ومقدرته عندما قال في ص٢٠٧ : وإني أعترف بأنه ليس في وسعي أن أفي

هذا الرجل حقه. أو بعض ما يستحقه في مثل هذه العجالة. وسأفرد له وللبريمي ملحقاً خاصاً لهذا الكتاب إن شاء الله.

ولست أدرى هل وفّى الشيخ عبدالله المطوع بما وعد أم عاجلته المنية دون استكمال ما وعد بـــه؟

بل لعل الأيام تبّين لنا شيئاً عن ذلك، فإن خرج فإنما هو استكمال لكتابه هذا ويمكن ضم أحدهما للآخر.. ولعل هذا يتضح قريبا لما له من أهمية.

أهميــة الكتــاب :

لقد أخبرني سعادة الدكتور عبدالله عسيلان عميد المكتبات بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض. بأن هذا الكتاب قد قامت عليه طالبة بجامعة الإسكندرية. وجعلته موضوعاً لرسالة الماجستير وهذا شيء طيب. بل لعل هذه الطالبة تستكمل الحلقات غير المترابطة في هذا الكتاب، من حيث النقص في بعض المعلومات. وتوثيق ما يحتاج إلى توثيق. والتهميش في تحديد الأماكن للمراجع التي أشار إليها المؤلف. حيث ترك الإحالة. وتحديد رقم الصفحة.

بل إن بعض المراجع قد ذكر الكاتب اسم المؤلف، ولم يذكر اسم الكتاب، أو العكس كما مرّ بنا في العرض لمصادره.

وقد تركنا الكثير ولم نشر إلا لبعض النماذج فقط دون استقصاء، لأن هذا هو منهجه الذي سار عليه في كتابه.

كما أن بالكتاب فراغات تحتاج إلى من يملؤها. ومعلومات قد تكون جديدة عنده تزيد الكتاب أهمية. وتحتاج إلى ما يربطها. بما كتب قبله أو بعده من باب توثيق المعلومات.

كما أن الكتاب أيضا قد فتح صفحة متخصصة في تاريخ الدولة السعودية في الساحل الشرقي للجزيرة العربية، بل في منطقة عمان ــ أو ساحل عمان ــ كما قال المؤلف، إذْ جمع في هذا السفــر مــا تناثــر من معلومات في كتب عديدة، وأضفى عليها سمات له من رجال ثقات، ومعلومات توفرت أمامه. زادت حصيلته العلمية فيما زودنا القراء به.

وخلاصة القول فإن الكتاب جيد ومهم، ونشره مخدوماً يوسع أفق الباحث، ويزيد الحصيلة العلمية. إذْ فيه معلومات مهمة وجديدة ومفيدة.

ولعل لدى الأخت التي تقوم على هذا الكتاب إضافات جديدة تزيد الكتاب أهمية على أهميته، من حيث الشرح والتعليق والتحشية، حيث ستنال به درجة « ماجستير ». بعد أن توفرت لديها المراجع التي تعينها في استظهار المعلومات وتوثيقها وتنقيحها.

فمراجع هذا الكتاب ليست حديثة ١٠٠٪ ولا قديمة أيضا، فهو يجمع بين القديم والحديث القديم لأهميته. والحديث لجدته. حسب الخط الذي رسمه المؤلف لنفسه في طريقة التأليف، وإلا فإن دلالة العنوان يعتبر من التاريخ الحديث عندما أراده المؤلف ـ أو الجامع كما سمى نفسه ـ عن الدولة السعودية في عمان. والدولة السعودية بأطوارها الثلاثة تعتبر في الاصطلاح العلمى للمؤرخين من التأريخ الحديث.

كما أن مراجعه لا تختص بمراجع الدولة السعودية، وإنما يدخل ضمنها ـ وهذا كثير جداً ـ كل كتاب تحدث عن الساحل الشرقي للجزيرة العربية، ودوله الحديثة : عمان وقطر، ودولة الامارات العربية المتحدة، والبحرين. بالإضافة إلى كتب المستشرقين ورجال الجيش والسياسة الغربيين، وخاصة الانجليز والبرتغاليين. وكذا من كتب عن الهند والخليج العربي.

إن خروج هذا الكتاب بتحقيق جيد وموثق، لما يفتح أفقاً واسعاً في السجل التأريخي للدولة السعودية، التي اتسعت من الناحية الشرقية، قبل حملات إبراهيم باشا وبعدها على نجد، إن هذا الكتاب وما تضمن من معلومات لما يوثق الصلة بين المملكة العربية السعودية وجاراتها شرقاً من دول مجلس التعاون، فالرابطة قوية ومتأصلة قبل تكوين مجلس التعاون، والتآلف موجود وقت الأزمات، حيث استقبلت المنطقة علماء وأمراء ووجهاء الدولة السعودية الأولى بعد سقوط الدرعية عام ١٢٣٣هـ بصدور رحبة، وضيافة واسعة، وكان علماء نجد هم مناط أمل اهل المنطقة في كل وقت قضاة ومدرسين، تربطهم بأبناء عمان العقيدة السلفية، التي وقرت في القلوب، واستقرت بين الجوانح.

فهذا الكتاب الذي يقع في ٢٢٠ صفحة مع فهرسة الموضوعات، جيد في بابه، ومهم في موسوعة التأريخ السعودي للدولة السعودية ـ أعزها الله ـ بأدوارها الثلاثة لارتباط تلك

الأحداث التي رصدها الكاتب بتلك الادوار، فقد كان لكلدور تأثير في منطقة عمان، واهتمام من الأهالي هناك بالحكم السعودي، وحفاوة به ورابطة قوية بين أبناء تلك البلاد والبلاد السعودية حكومة وشعباً. تلك العلاقات التي ستزداد بإذن الله وعلى مدى الدهر، تماسكاً وتوثيقاً. كما يظهر واضحا في هذا الكتاب الذي ألفه واحد من أبناء عمان أنفسهم، وعبر فيه بصدق عما يجول بخواطرهم، وما تناقله أسلافهم كابراً عن كابر.

وإن أولى من يتولى إخراج هذا الكتاب، أو طباعته إذا كان قد صدر محققاً في رسالة علمية كما قلت عنه هو دارة الملك عبدالعزيز التي يوجد بها نسخة من هذه المخطوطة، ولعل في تشجيع واهتمام معالي وزير التعليم العالي الشيخ حسن بن عبدالله آل الشيخ ما يحقق ذلك.. والله الموفق.

الهوامش

(١) انظر الصفحات ١٤١، ١٤٥، ١٤٦.

(٢) انظر على سبيل المثال ص٧٧، ٧٩، ١١٣.

(٣) انظر على سبيل المثال ص٧٧، ٧٤، ٨٩، ٩١، ١٠٠.

(٤) انظر على سبيل المثال ص١١٤.

(٥) انظر على سبيل المثال ص٢٠.

(٦) انظر ص ١٣٩ ـ ١٤٠ من المخطوطة.

(٧) انظر ص ١٤١ من المخطوطة.

(٨) انظر ص ٢ من المقدمة.



مخطوطات إسلامية
تحت أيدي اليهود

د. محمد بن لطفي الصباغ

لم تكتشف مخطوطات تراثنا الباقية كلها، ويكاد المرء المتابع لأخبار التراث وما يعثر عليه منه أنْ يذهب إلى أنَّ هناك عدداً كبيراً من المخطوطات الموجودة لا نعرف شيئاً عنها، وقد سلمت من عوامل الضياع ولكنها مهددة إن لم يتداركها أصحاب الغيرة، وذلك بمحاولة الكشف عنها وجمعها ثم فهرستها وصيانتها، وتختلف تقديرات العلماء المختصين لعدد المخطوطات الموجودة الآن : فمن قائل إنها ثلاثة ملايين، ومن قائل إنها أكثر، ومن قائل إنها أقلّ. وإذا أضفنا إليها الوثائق التاريخية المتصلة بأمتنا والمحفوظة في بلاد الغرب والمسلمين زادت على خمسة ملايين.

وقد قامت دولة الإمارات العربية المتحدة بجمع عدد من هذه الوثائق وتصوير عدد آخر[1] والاحتفاظ به. وهو عمل مشكور طيب.

وما تزال المكتبات الخاصة الموروثة، والمكتبات المخبأة في الزوايا المنقطعة، والمساجد النائية، مجهولة حتى عند كثير من المهتمين بالمخطوطات.

ومن هنا كنت إذا وقفتُ على خبر كتاب مهم لا يعرف له الآن مخطوط كنت أقول : لعلّنا نقف على مخطوطة له في المستقبل، ولا أجزم بنفي وجوده. ذلك لأنَّ كثيراً من الكتب التي كان يُظنّ أنها مفقودة وجدت وطبعت. وسأذكر أمثلة ثلاثة على ذلك.

١) **ديوان ابن درَّاج القسطلي المتوفي سنة ٤٢١هـ : يقول د. محمود علي مكي في تقديمه للديوان :**

(... لا سيما وأن ديوان ابن دراج كان في حكم المفقود، لا يعرف أحد له مستقراً حتى كان شتاء عام ١٩٦٠م حين دُعي أستاذنا الدكتور حسين مؤنس مدير معهد الدراسات الإسلامية بمدريد إلى الرباط لإلقاء سلسلة من المحاضرات على طلبة الجامعة المغربية، وكان من المصادفات السعيدة أن يلتقي هناك بالعالم المغربي الفاضل الأستاذ الشيخ الفقيه محمد التطواني، ويطلع لديه على النسخة المخطوطة التي كانت في حوزته من ديوان ابن دراج.

وقد كان مجرد اكتشاف نسخة مخطوطة من ديوان ابن دراج حدثاً جليلاً في ذاته؛ فقد كان الرأي السائد بين الباحثين في تاريخ الأدب العربي أنَّ هذا الديوان قد فقد في كثير مما ذهب من تراث ثقافتنا العربية. ولهذا فقد بادر الدكتور حسين مؤنس باستئذان الشيخ التطواني في تصوير هذه النسخة المخطوطة تمهيداً لنشرها، فأذن له العالم المغربيّ في ذلك. وما إن قدم الدكتور مؤنس إلى مدريد حتى تكرَّم بإهدائي تلك النسخة المصورة لكي أشرع على الفور في تحقيقها ونشرها. ومنذ ذلك الوقت توفرت على العمل في ديوان ابن دراج حتى انتهيت من تحقيقه وإعداده للنشر...)(٢)

٢) **صحيح ابن خزيمة المتوفى سنة ٣١١هـ.**

كان المظنون عند العلماء أنَّ هذا الكتاب مفقود. وظلَّ الأمر كذلك إلى أن تمت فهرسة مخطوطات مكتبات تركيا، فعثر عليه هناك صديقنا الدكتور محمد مصطفى الأعظمي ونشره في بيروت ثم في الرياض.

٣) **سنن النسائي الكبرى للإمام النسائي المتوفى سنة ٣٠٣هـ.**

ظَلَّ هذا الكتاب مفقوداً مدة طويلة، وكان يظنّ المختصّون بعلم الحديث

أنَّهُ غير موجود حتى تبيَّن أنه موجود. ويقوم بطبعه الآن صديقنا الشيخ عبدالصمد شرف الدين في الهند.

وكثيرٌ غير هذه الكتب كان في حكم المفقود ثم دلت التحريَّات على وجوده فخرج إلى حيز الوجود، وتوفر بين أيدي طلبة العلم، ولا أريد في هـــذه الكلمة الإكثار من الأدلة على صحة هذه الفكرة، ولا أريد أن أورد أسماء مكتبات كانت مجهولة ثم عرضها بعض المختصين، وهي موجودة الآن في أكثر من مكان في عالمنا الإسلامي.

ومن النادر أن تخلو مكتبة عالم من علماء القرن الماضي، الذين تتلمذ عليهم جيلنا، من عدة مخطوطات متفاوتة في تاريخ النسخ.

وإنني لأعرف عدداً من هؤلاء العلماء كانت لديهم مخطوطات نفيسة، وما ندري عنها شيئاً الآن. بل إني لأذكر أنه كان في حيّ الميدان من مدينة دمشق دكان مملوء بالكتب المخطوطة، وكان صاحبه يؤجّر هذه الكتب ليلة أو ليلتين، لأنها كانت قصصاً شعبية، مثل قصة عنترة، والزير، والملك الظاهر، وغيرها، وكان بعضها منسوخاً من زمن قديم.

ورأيت من كتب عمي الشيخ صالح الصباغ عدداً من الكتب المخطوطة.

بل لقد وجدتُ مرة عند (بسطاطي) في دمشق مخطوطة ـ والبسطاطي في لغة أهل الشام رجل يبسط بساطاً يضع عليه أدوات قديمة وأواني مستعملة ومفاتيح وأمتعة أخرى يعرضها للبيع ـ وكانت هذه المخطوطة كتاب «تدريب الراوي شرح وتقريب النوادي» للسيوطي، وهو كتاب من أهم كتب المصطلح، فاشتريتها ثم أهديتها إلى أخي الأستاذ زهير الشاويش لما أعلم من حرصه على المخطوطات وصيانته وحفظه لها.

هذه توطئة قدمتها بين يدي كلمتي عن مخطوطاتنا الوفيرة التي تحت أيدي اليهود اليوم، وأردت من هذه التوطئة أن أبيّن أن ثروتنا الفكرية ما تزال منثورة هنا وهناك، معرضة للضياع حتى وهي في أيدي المسلمين، فما بالنا وقد آل أمر هذه الثروة إلى اليهود.

وأرجو أن يكون لهذه الكلمة أثر عند من يملكون القدرة على خدمة أمتهم وتأييد

دينها، وحماية تراثها. وما زال في الوقت متسع، وما زال المجال مفتوحاً للذين يريدون أن يعملوا من القادرين.

وطلبة العلم لا يملكون إلا الكلمة يقولونها، وليس من شك في أن للكلمة سلطانها وقوتها، جعلنا الله ممن يقولون الحق وممن يستمعون القول فيتبعون أحسنه.

إنَّ لدى اليهود الآن في فلسطين خزائن نفيسة من كتب تراثنا، وإن علينا واجباً نحو هذه الكنوز التي هي من إنتاج أجدادنا.

وهذه الخزائن نوعان : نوعٌ معروفٌ مكانُه، مفهرسةٌ كتبه، ولكنَّ تلك الكتب مهملة معرّضة للتلف والضياع. ونوعٌ مجهول، كان من ممتلكات بعض الأسر العلمية، ثم بعد النكبة الأولى عام ٤٨ والنزوح آل هذا النوع من الخزائن إلى العدو، والله أعلم بحاله، وحجم هذا النوع الثاني ليس بالقليل، وإنك لتجد بعض أخباره عند نفر من الشيوخ الأفاضل من علماء فلسطين[٣].

ومن الموافقات الحسنة أنني عندما بدأت بالتفكير في كتابة هذا الموضوع وجمع المادة العلمية له رأيتُ نداءً موجهاً من شيخ الأزهر نشرته جريدة الشرق الأوسط في عدد الجمعة ١٩٨٥/٥/١٠ عنوانه : (نداء لإنقاذ المخطوطات الإسلامية في القدس) وجاء تحت هذا العنوان ما يأتي :

(دعا فضيلة الشيخ جاد الحق علي جاد الحق شيخ الجامع الأزهر الأثرياء العرب والمسلمين إلى المساهمة مع الهيئات الإسلامية لإنقاذ وصيانة المخطوطات الإسلامية الموجودة في مدينة القدس التي تتآكل يوماًبعديوم، بفعل العفن والإهمال وقلة المال. وهي تُعَدُّ بمئات الألوف. وقال شيخ الأزهر في نداء وجَّهه عبر (الشرق الأوسط) خلال حضوره اجتماعات المؤتمر الرابع للمجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية؛ إنني أنادي المسلمين جميعاً شعوباً وحكاماً أن يوحدوا كلمتهم، وأن يرتفعوا فوق كل خلاف، ليتجاوزوا الأزمة التي نعيشها حالياً من تفكك وحروب وفتن، من أجل مواجهة العدوان الذي يسلب أرضهم، وما زالوا مختلفين. وأضاف أنَّ شأن المخطوطات الإسلامية

الموجودة في القدس شأن المدينة المقدسة نفسها. فأين العرب بأموالهم وقوتهم؟ وأين المسلمون؟)

لقد أثار فيَّ هذا النداء أشجاناً وانفعالات، ونكأ في صدري جروحاً لم تندمل ولا يمكن أن تندمل... ولن أتعرَّض إلى تلك الأشجان والانفعالات ولا إلى هاتيك الجروح التي ما تزال تنزف في أعماقي.. وإنما أود أن أضع بين أيدي القادرين اقتراحاً عملياً يواجه هذا الدمار الفكري الذي يتعرَّض له نصيب من تراثنا. وفي المسلمين خير كثير، وفي أغنيائهم بذل وسخاء إذا وثقوا بالجهة التي تتسلم المال.

ولنقف قليلاً مع نداء شيخ الأزهر، ثم لنتعرف إلى أهم المكتبات في بلادنا المحتلة في فلسطين، ثم لنذكر الاقتراح العملي الذي نراه :

جاء في نداء شيخ الأزهر عن هذه المخطوطات : (وهي تُعَدُّ بمئات الألوف).

أقول : لا أدري مدى الدقة في هذا القول، ولو أردنا أن نأخذ أقل ما يصدق عليه الجمع وهو ثلاثة لكان هناك ثلاثمائة ألف مخطوطة تتعرّض للضياع.

ومهما يكن من أمر المبالغة في هذا الرقم فإن دلالة هذا القول واردة وهي أنَّ عدد هذه المخطوطات كبيرٌ جداً.

وقد يكون كثير من هذه المخطوطات وحيداً لا توجد منه مخطوطات أُخَرُ في مكان آخر من الدنيا، وربما كان كثيرٌ منها لم يطبع بعد.

ذكر شيخ الأزهر ما يتهدّد هذه المخطوطات من عفن أو إهمال. وهذا أمر وارد، ولم يذكر ما يمكن أن تتعرّض له من حرق أو قصف أو نسف لخزائنها ولم يذكر ما يمكن أن يصيبها من الإتلاف المتعَّمد، فلقد حدثني قيّمٌ لدار مخطوطات في بلدٍ عربي أنَّ مخطوطة قديمة وحيدة موضوعها دراسة فرقة معينة، وفيها آراء هذه الفرقة ونبذ من أخبار رجالها وتاريخها تعرضت للإتلاف، وذلك عندما استعارها مستعير واستطاع إخراجها من المكتبة بنفوذ وسيط كبير.. ثم ادّعى أنها ضاعت منه، وأنه مستعدٌّ أن يدفع الغرامة التي تفرضها عليه الدار.. وضاعت هذه المخطوطة المهمّة بالإتلاف، أتلفها رجل من أتباع هذه الفرقة

ساءه أن يكون هناك كتاب فيه من الحقائق ما يؤلمه فقرر التخلص منها.. وقد فعل! ! فما يدرينا ماذا سيفعل اليهود وهم قوم لا أمان لهم بما يلاقون من مخطوطات تذكر حقائق عنهم وعن تاريخهم الأسود؟.

وذكر شيخ الأزهر مخطوطات القدس، ولم يذكر المخطوطات الموجودة في غيرها من مدن فلسطين. وإني لأتوقع أن يكون في هذه البلاد التي عمرها الإسلام أربعة عشر قرناً عدد كبير من المخطوطات لم نعرف عنها شيئاً حتى الآن.

* * *

أما أهم المكتبات في بلادنا المحتلة فسأذكر منها ما وقفت عليه، وعمدتنا في ذلك ما كتبه العلماء المحدثون وما سمعناه من المهتمين بالتراث والفكر.

* فقد كتب الدكتور محمد أسعد طلس بحثاً عن دور كتب فلسطين ونفائس مخطوطاتها، ونشره في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق سنة ١٩٤٥م.

* وكتب فيليب طرازي فصلاً عن خزائن كتب فلسطين، وذلك في كتابه : «خزائن الكتب العربية في الخافقين» المطبوع في بيروت سنة ١٩٤٧م.

* ونشرت الأستاذة خيرية قاسمية بحثاً عن (المخطوطات العربية في فلسطين) في مجلة المورد سنة ١٩٧٦م.

* وكتب الدكتور فؤاد سزكين فصلاً عن دور الكتب في كتابه «تاريخ التراث العربي : مجموعات المخطوطات العربية في مكتبات العالم» المطبوع في الرياض سنة ١٤٠٢هـ (١٩٨٢م).

* وكتب الأستاذ كوركيس عواد فصلاً عن فهارس المخطوطات في فلسطين في كتابه : «فهارس المخطوطات العربية في العالم» الذي صدر في هذه السنة ١٤٠٥هـ (١٩٨٤م).

* وممَّا اعتمدنا عليه أحاديث علماء فلسطين عن هذا الموضوع.

فمن هذه المكتبات ما يأتي :

١ ـ مكتبة دير الكرمل في حيفا.

٢ ـ مكتبة الحرم الإبراهيمي في الخليل. وقد طبع فهرس مخطوطاتها في عمَّان سنة ١٩٨٣م. ومعلومٌ أن الحرم الابراهيمي تعرض في السنوات الأخيرة إلى اعتداء أثيم من قبل اليهود المتعصبين الوحوش.

٣ ـ مكتبة سعيد الكرمي في طولكرم(٤).

٤ ـ مكتبة مسجد أحمد باشا الجزار في عكَّا.

٥ ـ مكتبة حسن صدقي الدجاني بالقدس.

٦ ـ المكتبة الخالدية بالقدس : وقد تأسست سنة ١٣١٨هـ (١٩٠٠م) وصدر لها فهرس مكتوب بالآلة الكاتبة عنوانه : « فهرس مخطوطات المكتبة الخالدية والمكتبات الملحقة بها » وقال سزكين(٥) : كانت تضمّ حتى سنة ١٩٣٢م سبعة آلاف مخطوط عربي.

٧ ـ مكتبة دير مار سابا بالقدس.

٨ ـ مكتبة دير مرقس بالقدس.

٩ ـ المكتبة الزراعية في زمّارين(٦).

١٠ ـ مكتبة المدرسة الصلاحية بالقدس : وأحب أن أشير هنا إلى أنَّ كلمة (مدرسة) كانت تطلق غالباً على ما ندعوه اليوم (جامعة). وهذه المدرسة من الأبنية الأثرية القائمة حتى الآن في القدس. ويبدو أنَّ صلاح الدين الأيوبي هو الذي أنشأها. رحمه الله تعالى.

١١ ـ خزانة عبدالله مخلص : وقد تحدث عنها صاحبها في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق في المجلدين ١٧ و٢٠ الصادرين في سنة ١٩٤٢م وسنة ١٩٤٥م.

١٢ ـ مكتبة دير الروم بالقدس.

١٣ ـ مكتبة المسجد الأقصى : وقد أعدَّ المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية في الأردن (مؤسسة آل البيت) جزءاً في فهارس مكتبة المسجد الأقصى بالقدس. وقال سزكين : كانت تضمّ نحو ألف مخطوط حتى سنة ١٩٤٥م.

١٤ ـ خزانة بيت الجوهري بمدينة نابلس.

١٥ ـ خزانة آل سفيان بمدينة نابلس.

١٦ ـ مكتبة الشيخ عبدالله خير من بني سنان في نابلس.

١٧ ـ مكتبة الجامعة العبرية : وقد أصدر فهرساً لمخطوطاتها معهد علوم آسيا وأفريقيا بتلك الجامعة سنة ١٩٦٤م.

وهناك مكتبات أخرى فيها مخطوطات أشارت إليها بعض المصادر، وأكدَّ لي نفر من علماء فلسطين وجود عدد كبير من المخطوطات فيها أذكر منها ما يأتي :

(١٨) المكتبة الفخرية بالقدس : وهي مكتبة آل أبي السعود، وقد ذكر لي الأستاذ موسى أبو السعود أن هذه المكتبة كانت توجد في الزاوية الفخرية القريبة من حائط المبكى، وهي زاوية آل أبي السعود، وقال : إن اليهود هدموا هذه الزاوية، فاضطر المشرفون عليها أن ينقلوا كتبها إلى دور بعض آل أبي السعود. وذكر أنّ فيها عدداً غير قليل من المخطوطات.

١٩ ـ مكتبة الخليلي في القدس : وتقع قرب باب السلسلة بجوار الحرم وفيها عدد من المخطوطات. وذكر الأستاذ عارف العارف أنها تأسست سنة ١٧٢٥م.

٢٠ ـ مكتبة آل قطينه بالقـدس.

٢١ ـ مكتبة آل الموقت بالقـدس.

٢٢ ـ مكتبة الكلية العربية بالقدس. وقد تأسست سنة ١٩٢٠م.

٢٣ ـ مكتبة البطريركية الأرثوذكسية في القدس. وقد تأسست سنة ١٨٦٥م.

٢٤ ـ مكتبة القديس المخلص بالقدس. وقد ذكر الأستاذ عارف العارف[٧] أنها تأسست عام ١٥٥٨م ونقطع بأنَّ في هذه المكتبة مخطوطات كثيرة، لأن الطباعة في هذا الوقت كانت قريبة الظهور ولم تكن قد تقدمت، ولا عمّت.

٢٥ ـ مكتبة كنيسة القديس جورج التي تأسست[٧] سنة ١٨٩٠.

٢٦ ـ المكتبة الانجيلية الأثرية الفرنسية التي تأسست[٧] سنة ١٨٩٠ أيضا.

٢٧ ـ مكتبة الشيخ خليل الخالدي بالقدس.

٢٨ ـ مكتبة إسعاف النشاشيبي بالقدس.

٢٩ ـ مكتبة إسحاق موسى الحسيني بالقدس.

٣٠ ـ المكتبة الحسينية بالقدس، وهي مكتبة آل الحسيني.

٣١ ـ المكتبة الدوادية بالقــدس.

٣٢ ـ مكتبة آل جارالله.

هذا وقد ذكر الأستاذ عارف العارف أسماء تسع وأربعين مكتبة عامة[٨] في مدينة القدس تغشاها الجماهير في أي وقت شاءت، وذكر تاريخ تأسيس أربع وثلاثين مكتبة أقدمها مكتبة القديس مخلص التي ذكرناها آنفا وأحدثها مكتبتان هما مكتبة المعهد البريطاني، وقد تأسست سنة ١٩٤٤م ومكتبة قلم المطبوعات بحكومة فلسطين وتأسست سنة ١٩٤٤م أيضا.

* * *

ولعلَّ الايام المقبلة تطلعنا على أخبار مخطوطات في فلسطين لم يكن يعرف الناس عنها في الماضي شيئاً.

* * *

أما الاقتراح الذي أطرحه لحفظ هاتيك المخطوطات فهو اقتراحٌ ميسور، وهو صورة

تراءت لنا من صور الإنقاذ، وربما كانت هناك صور أخرى أحسن وأنفع ، ولكنْ هذا الذي بدا لنا. وفوق كل ذي علم عليم.

ويتلخص الاقتراح بما يأتي :

١ ـ تصوير هذه المخطوطات كلها، ونقل هذه المصورات إلى أكثر من مكان في العالم العربي.

٢ ـ ترميم ما يمكن ترميمه من هذه المخطوطات التي تعرضت للفساد والبلى، وذلك بالطرق الحديثة.

٣ ـ العناية بها حفظاً وصيانة وتجليداً، وذلك برصد المال الكافي لذلك.

٤ ـ فهرستها فهرسة علمية دقيقة.

وأحسب ان الجامعات العربية التي تربو الآن على الخمسين، تستطيع أن تسهم في تنفيذ هذا الاقتراح بتقديم الخبرة المتوفرة لديها. وبالمعونة المالية بحسب إمكان كل جامعة، وكذلك فإنَّ مؤسسات الجامعة العربية ومعاهد المخطوطات ودور الكتب والمجامع اللغوية تستطيع أن تشارك في هذا العمل المهم أيضاً.

* * *

إن الحفاظ على التراث مرتبط بوعينا، وقوتنا السياسية والعسكرية، وباعتزازنا بمُثُلنا. فإذا تحقق لنا ذلك كله كان حفظ تراثنا أمراً واقعاً.

إنَّ على القيادات الفكرية والسياسية في المسلمين أن تواجه هذه القضية الجزئية، وأن تعمل على معالجة أوضاعنا الفكرية والسياسية والاجتماعية بصورة عامة.

وإن أساس الاصلاح هو العودة إلى الإسلام وسلوك صراطه المستقيم والتعاون على تحقيق تلك العودة، كلٌّ في تخصصه وعلى قدر طاقته ويد الله مع الجماعة.

والله الموفق والهادى إلى سواء السبيل.

الهوامش

(١) قرر ذلك الأستاذ سعيد سلمان وزير التربية السابق في دولة الإمارات في محاضرة ألقاها في مسقط في ندوة التحديات الحضارية والغزو الثقافي لدول الخليج التي أقامها مكتب التربية العربي لدول الخليج في شعبان سنة ١٤٠٥هـ.

(٢) «ديوان ابن دراج» ٧ ـ ٨ الطبعة الثانية ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت.

(٣) اذكر منهم العالم البحاثة الكاتب الأستاذ أكرم زعيتر وقاضي نابلس الشيخ مشهور الضامن والأستاذ موسى أبو السعود والشيخ عبدالحميد السائح والشيخ سعد الدين العلمي مفتي القدس.

(٤) وهي البلدة التي تعرف قديما بـ (طوركرم) وهي قريبة من نابلس وتقع في الجهة الغربية الشمالية منها، وانظر ما ذكرته عنها في مقدمتي لكتاب «الفوائد الموضوعة» للعلامة مرعي الكرمي ص١٢.

(٥) انظر «تاريخ التراث العربي : مجموعات المخطوطات» ص١٨٧.

(٦) وهي بلدة تابعة لقضاء حيفا.

(٧) انظر كتابه القيم «تاريخ القدس» طبع دار المعارف بمصر ـ دون تاريخ ـ صفحة ١٩٨.

(٨) «تاريخ القدس» صفحة ١٩٨ ـ ٢٠٠.

مراجع البحث

* خزائن الكتب العربية في الخافقين ـ تأليف فيليب طرازي ـ مطابع صيقلي ـ بيروت سنة ١٩٤٧.
* تاريخ التراث العربي : مجموعات المخطوطات العربية في مكتبات العالم تأليف فؤاد سزكين ـ طبع جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض سنة ١٤٠٢هـ (١٩٨٢م).
* فهارس المخطوطات العربية في العالم ـ تأليف كوركيس عواد ـ الكويت ١٤٠٥هـ (١٩٨٤م).
* تاريخ القدس ـ تأليف عارف العارف ـ دار المعارف بمصر ـ دون تاريخ.
* مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ـ
* مجلة المورد ـ العراق ـ بغداد العدد الأول سنة ١٩٧٦.
* الفوائد الموضوعة ـ تأليف مرعي الكرمي ـ تحقيق د. محمد الصباغ ـ دار العربية ببروت سنة ١٣٩٧هـ (١٩٧٧م).
* ديوان ابن دراج القسطلي ـ تحقيق د. محمود علي مكي ـ المكتب الإسلامي ـ دمشق ١٣٨٢هـ.
* صحيح ابن خزيمة ـ تحقيق د. محمد مصطفى الأعظمي ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت ١٣٩١هـ (١٩٧١م).

التاريخ المعاصر
وعلاقته العضوية بالأزمنة الحديثة

د. محمد عبداللطيف البحراوي

ماذا نعني بقولنا التاريخ المعاصر؟

يبدأ التاريخ المعاصر من حيث يمكن أن تنتهي العصور الحديثة. والانتقال من عصر تاريخي إلى عصر تاريخي آخر. يقتضي المرور بفترة انتقال. تحدث خلالها تغييرات جذرية في نواح شتى في الحياة البشرية. وكما حدث في الانتقال من العصور القديمة إلى العصور الوسطى. ثم في الانتقال من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة. فإن هناك فترة انتقال أيضا تفصل فيما بين العصور الحديثة والمعاصرة. ومهمة مؤرخ الحديث والمعاصر هي أن يكشف عن هذه الفترة الانتقالية. وعما حدث فيها من تغيرات شاملة. جعلتنا كمؤرخين نعتبرها نهاية لعصر، وبداية لعصر آخر.

★ تعتبر مادة التاريخ المعاصر شيئا جديدا في تاريخ الجامعات بالنسبة لغيرها من فروع التاريخ ومواده التاريخية. وقد يبدو للمؤرخ أو الباحث المتمكن أن هناك تناقضاً ما بين معنى كلمتي : تاريخ معاصر، فكلمة تاريخ تعني حقائق علمية. والحقائق العلمية لا تتحقق إلا في مناخ تنعدم فيه المؤثرات أو تكاد، ونعني بالمؤثرات العوامل التي قد تقلل من دقة هذه الحقائق. أو تعوق وضوحها وثباتها، كما تفعل الشوائب بالنسبة للعناصر العلمية المادية. وهذا التناقض يمثل إحدى الصعاب الهامة التي تتميز بها دراسة التاريخ المعاصر. فكيف تكون إذن الأزمنة المعاصرة تاريخاً؟

والفترة الزمنية التي يصطلح المؤرخون على تحديدها للتاريخ المعاصر هي فترة متحركة غير ثابتة، لأن عصر التاريخ الحديث يزحف نحوها باستمرار ويأخذ منها، لأن كل جزء من فترة التاريخ المعاصر تزول عنه المؤثرات المعوقة أو تكاد، وتتوفر عنه الوثائق اللازمة لدراسته وتحليله، فإن هذا الجزء يصبح تاريخا، وبالتالي فإنه يصبح تاريخا حديثاً.

وعلى ذلك فإن التاريخ المعاصر يفقد أجزاء من خلفيته باستمرار ويزحف للأمام بتوالى الزمن، وتتبعه في هذا الزحف عصور التاريخ الحديث، ولذلك فإنه ليس في الجامعات أستاذ للتاريخ الحديث، وأستاذ آخر للتاريخ المعاصر، بل إن فيها أستاذاً للتاريخ الحديث والمعاصر، أو أن هذا هو الذي يجب أن يكون.

والفترات الانتقالية فيما بين عصور التاريخ الرئيسية فترات متداخلة، أو بمعنى آخر فترات ينقصها النقّاء التاريخي، فالحقبة الفاصلة بين العصور القديمة والوسيطة، ليست قديمة خالصة، وليست وسيطة نقية، بل هي فترات مختلطة، وكذلك تلك التي تفصل فيما بين العصور الوسيطة والحديثة.

وعلى هذا فإن فترة الانتقال فترة انسلاخ، كما ينسلخ النهار من الليل، أو كما ينسلخ الشتاء من الصيف، ومن هنا فنحن نقول : انه لا ينبغي أن يشار إلى انتهاء عصر أو بدء عصر تاريخي بسنة معينة.

كنا منذ فترة نقف بالتاريخ الحديث عند مقدمات الحرب العالمية الأولى، فلما كانت الحرب العالمية الثانية، وما تلاها من تحولات شاملة في النواحي العسكرية والسياسية والعلمية والاجتماعية، فقد رئي الزحف بالأزمنة الحديثة حتى مقدمات الحرب العالمية الثانية، ومن ثم أصبحت الفترة فيما بين الحربين العالميتين تاريخاً حديثاً.

ومعنى هذا القول أن الأزمنة المعاصرة أزمنة متغيرة من الناحية الزمنية، أو بمعنى آخر من حيث البداية والنهاية، وتشبهها في هذا الأزمنة الحديثة من حيث النهاية، بينما تختلف عن ذلك الأزمنة القديمة والعصور الوسطى، باعتبارها أزمنة مغلقة.

ويتضح من هذا العرض أن دراسة التاريخ المعاصر دراسة صعبة، تكتنفها مصاعب جمة،

منها انعدام الوثائق أو قلتها أو عدم الوثوق فيها، وخاصة فيما يتعلق بما نسميه : الموضوعات الحية، مما يضطر الباحث إلى الاعتماد على ما نسميه بالدوريات، ونقصد بها الصحف والمجلات والنشرات، وقد يعتمد الباحث على ما يراه ويسمعه بنفسه، وعلى ما يسجله من وقائع يومية، كما كان يفعل كتاب الوقائع في العصور السابقة.

والأزمنة المعاصرة فترة مزدحمة في تاريخ البشرية بالأفكار والمبادئ والصراع، مما يستوجب على مؤرخ هذه الأزمنة أن يكون ذا قدرة على التجول والحياد، والفصل بين الذات والموضوع، وأن تكون لديه المقدرة على الموازنة مثلاً بين الوطنية والقومية من ناحية، وبين التعاون الدولي من ناحية أخرى، وغير ذلك من الأمور المتداخلة التي تتميز بها الأزمنة المعاصرة.

وكما أن ندرة المادة قد تكون إحدى مصاعب التأريخ للأزمنة المعاصرة، فقد تكون كثرة التفاصيل وتدفق المعلومات من الضخامة بحيث لا يمكن السيطرة عليها، وبينما الباحث في الحالة الأولى مضطر للبحث عن المادة، فهو في الحالة الثانية يحتاج للقيام بعملية اختزال وفرز، أو بمعنى آخر عملية تصفية، ويترتب على هذا كله أن أبحاث المؤرخ المعاصر لا بد أن تأتي أقل دقة وثباتاً من أبحاث زملائه بمؤرخي العصور الأخرى، بمعنى أنها قد لا ترقى لمرتبة التاريخ.

وقد أدت غزارة المعلومات وتدفقها إلى قيام تنظيمات عالمية لأول مرة لا تستند إلى قوة عسكرية أو سياسية، مثل نادى روما، الذي هو عبارة عن فرق متخصصة في الدراسات والأبحاث تعتمد على بنك للمعلومات يختزن مئات الآلاف من المعلومات والإحصاءات ويتم تشغيله إليكترونياً، واكتسب ذلك النادى شهرة علمية عالمية من دراسة نشرها بعنوان : حدود النمو، وغيرها، ومثله المعهد الأطلسى للشئون الدولية، الذي يتكون من رجال دول وأعمال وأساتذة لإجراء بحوث في كل ما يتعلق بالعلاقات الدولية، وتشبهه في هذا اللجنة الثلاثية، وأعضاؤها من أوربا وأمريكا واليابان، وصدر عنها في ١٩٧٥ بحث عن : نقطة التحول في العلاقات بين الشمال والجنوب، وكذلك منتدى العالم الثالث وهو يضم الكفاءات الذهنية المجردة من التبعية الفكرية من أجل تجاوز التقدم المادى إلى القيم الحضارية والاجتماعية المعاصرة.

✱ لماذا تعتبر الأزمنة المعاصرة أزمنة عالمية؟



قلنا إن التاريخ المعاصر امتداد عضوي للتاريخ الحديث، والأزمنة الحديثة أزمنة عالمية. فقد كانت الفترة الانتقالية بين العصور الوسطى والحديثة حافلة بأحداث عالمية، نعتبرها نحن المؤرخين : أصول العالم الحديث، ففى منتصف القرن التاسع الهجرى، الخامس عشر الميلادى، سقطت القسطنطينية في أيدى الأتراك العثمانيين، وانهدم الجدار الشرقى للمسيحية في أوربا. وزالت إمبراطورية لها تاريخها الطويل من خريطة العالم، هي الإمبراطورية البيزنطية، أو الرومانية الشرقية، وذاك عصر كانت تسقط فيه الدولة بسقوط عاصمتها. وهو حادث هز التاريخ من جذوره، وأخذ الإسلام يوطد أقدامه في البلقان، ويتحرك غربا لاختراق أوربا من مشرقها إلى جنوبها الغربى، إلى الأندلس، وأتى تاريخ العثمانيين في عصرهم الأول، كتجربة فريدة ناجحة لتطبيق النظم الإسلامية في مطلع العصر الحديث، وفي دولة مركز الثقل فيها في البلقان. وعرفت أوربا أن المسلمين قوة ثابتة الدعائم في أوربا، خلافاً لمرات الحصار الوقائية العربية للقسطنطينية في العصور السابقة[1].

وفي أواخر ذلك القرن سقطت غرناطة، وكان عصر التوسع الأوربي، أو عصر الكشوف، أو عصر الاستعمار الأوربي الحديث، أو الحروب الصليبية في العصر الحديث. ووصل التهديد الصليبى لأول مرة في التاريخ إلى جنوب العالم الإسلامي، أو بمعنى آخر إلى البحار الإسلامية. وانفتح تاريخ البحرية على مصراعيه، وأضحى تقدم البحرية وتطورها والتحكم في البحار هو أساس عالمية العصر الحديث[2] .وكذلك الأزمنة المعاصرة.

وقد اشرنا إلى أن مقدمات الحرب العالمية الأولى كانت بداية لفترة انتقال من العصر الحديث إلى الزمن المعاصر، ثم حدث الزحف التاريخى الذي أشرنا إليه، وصارت مقدمات الحرب العالمية الثانية هي البداية لفترة انتقال أخرى، وهنا نشير إلى أنه ينبغى أن نعى معنى تسمية الحرب التي قامت في ١٩١٤م بأنها حرب عالمية، وكذلك الحال بالنسبة للحرب التي اندلعت في ١٩٣٩م، وتلك تسمية لم تطلق أبدا في التاريخ على حروب سابقة.

ونحن إذا نظرنا إلى تاريخ الاستعمار الأوربى الحديث كحركة في التاريخ، فإنه يمكننا أن نتصوره كحركة من أوربا إلى المستعمرات، بمعنى أن المستعمرات مناطق اكتشفها المكتشفون، وانتقل إليها المستعمرون من أوربا في العصر الحديث، أما في خلال هاتين الحربين العالميتين، فقد

حدث ما يمكن أن نسميه بالحركة المضادة. حين أخذت أوربا بفكرة الجيوش الملونة. ونقلت قوات من سكان المستعمرات إلى أوربا عبر نفس البحار والمحيطات. وتلك حركة أحدثت تحولات جذرية أخذت طابعاً عالميا. كان من أهمها بدء انحسار الهيمنة الأوربية واستقلال المستعمرات(٣).

لكننا لا نوافق المؤرخين الأوربيين في نظرتهم للأزمنة الحديثة والمعاصرة على أنها تاريخ أوربى. صحيح أن الأزمنة الحديثة يبدو فيها ماكان لأوربا من تأثير على تطورات التاريخ. أو كما قلنا التاريخ العالمي. حتى أصبحت كلمة أوربا لا تدل على المعنى الجغرافي التقليدى. وإنما أصبح معناها تاريخيًّا : تطور تاريخى هائل كان مركزه في أوربا.

قلنا إن حركة الكشف والتوسع والاستعمار الأوربى قد اقترنت بروح المقاومة ضد الإسلام. التي هي امتداد لذلك الصراع الهائل في شبه جزيرة أيبريا، وهي ما نسميها بالروح الصليبية في العصر الحديث. لكن تطور الحركة البروتستنتية فرق العالم المسيحى. وحول كثيرا من طاقة أوربا المسيحية إلى الحروب الأهلية في أوربا ذاتها.

وتلا ذلك تحول آخر بسبب معركة "ليبانتو البحرية التي دمرت فيها قوة الدولة العثمانية البحرية. وربَّ مؤرخ يقول ان الدولة العثمانية ظلت بعد ليبانتو قوية عاتية. لكن أوربا المسيحية لم يعد يداخلها ذلك الخوف من العثمانيين، أو بمعنى آخر من الإسلام. ومن ثم حلت روح التنصير ونشر المسيحية محل ما أسميناه بالروح الصليبية. أى أن أوربا أخذت تتجه إلى فتح عقلى وثقافي وغزو فكرى تستكمل به غزوها العسكرى والسياسى. ثم طغت التجارة على الدين في أوربا المسيحية حتى كانت الثورة الفرنسية التي غيرت العلاقة الفكرية بين أوربا وكل من آسيا وإفريقيه.

وهنا يجب أن نشير إلى دور الإسلام كأهم عامل من عوامل المقاومة ضد الاستعمار الأوربى. وخلال عصور الاستعمار الطويلة كان للإسلام الفضل الأكبر في تحطيم كل مشروعات الاستعمار بالنسبة للسكان المسلمين في المستعمرات. وظلت الشخصية الإسلامية سليمة على الرغم من محاولات الاستعمار المتعددة والمختلفة الأشكال لهدم هذه الشخصية(٤). والإسلام هو الذي أعطى للدولة العثمانية هذه القوة الخارقة وذلك التماسك الذي حير الأوربيين

على مدى تاريخها الطويل.

وليس أدل على قوة الدولة العثمانية وتماسكها من أن هذا الغزو الفكرى تأخرت نتائجه أكثر من قرن ونصف، أى حتى بدء عصر السلطان عبدالمجيد، وكانت الدولة قد أصبحت كما يقول المؤرخون : عارية، بعد أن قضى أبوه السلطان محمود الثاني علي يكى جرى، الإنكشارية، ثم انتهزت أوربا المسيحية فرصة الأزمة التي مرت بها الدولة بسبب حروب محمد على في الشام، وضغطت على السلطان عبدالمجيد فأصدر الخط الشريف الهمايونى، أو ما يسمى بمنشور كلخانه، لأنه قرئ في قصر كلخانه أى سراى الزهر.

ويعتبر هذا الخط أول تنظيم شبيه بالنظم الأوربية، قام على صياغته وإصداره مصطفى رشيد باشا الذي كان سفيرا للدولة في باريس ولندن ثم كان وزيرا للخارجية، والذي تصفه المصادر الأوربية بالاستنارة والليبرالية، والذي تأثر إلى حد بعيد بالمستشرق الفرنسى Sacy ، وأخطر ما في هذا الخط هو إعطاء الذميين نفس أوضاع المسلمين، فهو يمثل بدء إصدار أوامر سلطانية لا تستند إلى حجة شرعية أو فتوى، وفي أعقاب حرب القرم أصدر السلطان خطا آخر، هو في مجموعه تأكيد لما جاء في منشور كلخانة، ومعنى هذا أن هذا الخط قد مس التقاليد العثمانية مسا خطيرا، وتناول الشريعة الإسلامية بالتحريف، ومعناه من الناحية التاريخية انحراف الدولة عن قواعدها الأصلية (٥).

وهكذا اتخذت الدول الأوربية في غزوها الفكرى للدولة مسألة الطوائف غير الإسلامية ذريعة للتدخل في شئون الدولة، ولما حاول السلطان عبدالعزيز الرجوع والعمل على الاستقرار، أبت عليه أوربا ذلك واتخذت الدول الأوربية الأزمة المالية كعامل جديد للتدخل، وبرز على مسرح الأحداث في هذه الفترة مدحت باشا الذي تنقل إلى لندن وباريس وبروكسل وعين صدرا أعظم، وتمكن هو وزملاؤه من الحصول على فتوى بعزل السلطان عبدالعزيز بحجة عجزه عن إدارة الدولة، وكانت النتيجة كما يقول المؤرخون : « وقوف الدولة في منتصف الطريق »، أى بين الإسلام وأوربا.

أدت هذه التطورات إلى أن يستهل السلطان عبدالحميد الثاني عهده بتعيين مدحت باشا صدراً أعظم وبإعلان الدستور أو المشروطية Ilk Meshrutiyet Devni التي نصت

على إقامة حكومة برلمانية. وبرلمان من مجلسين : مجلس النواب أو المبعوثان ومجلس الأعيان أو الشيوخ (٦).

ومع هذا اشتبكت روسيا مع الدولة في حرب ١٨٧٧ أجبرت فيها الدولة على قبول معاهدة San Stefano وفقدت فيها الدولة بلغاريا وقارص وباطوم. لولا أنها ألغيت في مؤتمر برلين ١٨٧٨. واشتدت أحداث الفتنة الأرمنية ووقعت أعمال إرهابية أرمنية في عاصمة الدولة. فأوقف السلطان المشروطية وفض البرلمان ونادى بالجامعة الإسلامية. وتلك هي الحركة التي يشير إليها بعض الكتاب بعبارة الانقلاب الحميدى (٧).

ولعل من أهم المؤرخين الأوربيين الذين تناولوا دراسة هذه الفترة دراسة تاريخية Devereux في كتابه : The first Ottoman Constitutional Period الذي يرى فيه أن مرور الدولة بالأزمات المتوالية هو الذي جعل بعض العثمانيين يعتقدون أن الحل هو إقامة حكومة على النسق الأوربى وخلق نوع من التعاون بين المسلمين في الدولة لتجنب تدخل الدول الأوربية، وهؤلاء كانوا دستوريين لا حباً في الدستور في حد ذاته، ولكنهم رأوا فيه حلاً لأزمات الدولة الخارجية والداخلية.

ويعلق Albert Lyber في كتابه : The Turkish Parliament على ذلك فيقول إن مشاركة الشعب في الحكم ليس شيئا جديدا على الدولة العثمانية، لأن الشريعة الإسلامية نفسها ديموقراطية بأوسع معانى الكلمة وضد الاستبداد.

وترتبط التطورات التاريخية في هذه الفترة بالطورانية أو القومية التركية وتركيا الفتاة أو عثمانلى تركى واتحاد قوميتى، وكان برنامجها حسب ما جاء في جريدتهم مشورت التي كانوا يصدرونها في باريس : الأخذ عن الغرب والعثمنة أى التتريك والمركزية. ولما أعاد السلطان عبدالحميد الثاني المشروطية واجتمع البرلمان الجديد، كان إلى جانبهم حزب الأحرار الذي دعا للامركزية، وكان عدد من زعمائه من المسيحيين الذين سمح لهم بدخول البرلمان. وكرد فعل لكل ذلك قام حزب الاتحاد الإسلامي الذي كان يرى في المشروطية خروجا على الشريعة الإسلامية (٨).

وقد تحدث الكثيرون عن هذه الفترة، وعما أسموه باستبداد عبدالحميد والحريات والليبرالية وأنصار الحرية وغير ذلك، وحين أصدر السلطان المشروطية وصفوه بأنه نصير الحرية، وحين أوقفها قالوا إن ذلك اضطهاد للحريات والأحرار والحركة الدستورية، ولكننا كمؤرخين يجب ألا تستهوينا هذه الكتابات، وإنما يجب الحكم عليها في ضوء الحقائق التاريخية الآتية :

الأسس التي قامت عليها الدولة العثمانية ومن أهمها الروح الجهادية، والنظم الإسلامية، وموقف الدول الأوربية والطوائف غير الإسلامية في الدولة من الدولة.

وبسقوط الدولة في أعقاب الحرب العالمية الأولى نجحت أوربا في غزوها الفكرى أقصى نجاح، والذي يعنينا في زماننا المعاصر أن هذا الغزو الفكرى للدولة العثمانية ما زال حيًّا نشهده في كثير من المؤلفات العربية التي أنتجتها عقليات استمدت ثقافتها مما تترجمه دون وعى من مراجع أوربية، وزاد الأمر تفاقماً قلة الإلمام بالثقافة الإسلامية، والحاجز اللغوى المتمثل في عدم الإلمام باللغة التركية، وكأن الدولة العثمانية عند بعض المؤلفين ما هي إلا الحريم والخصيان، وصدور الدستور أو وقفه، تماماً كما كان يكتب دعاة الغزو الفكرى، مما جعل تصحيح تاريخ الدولة العثمانية واجباً حتميًّا.

تلك هي التطورات التاريخية التي أدت إلى أن يشهد مطلع التاريخ المعاصر غياب الدولة العثمانية وقيام الجمهورية التركية، وليس أدل على ذلك من حيث المعنى التاريخى من ذلك العنوان الذي أعطاه Garnier في كتابه : "La Fin de L'Emp. Ott."

عنوانا لأحد فصوله وهو :.La Republique Kamaliste Ou Le Choix de L'Occident

وفي هذا المجال أيضا يجب أن نخلص من دراستنا لتاريخ انتشار الإسلام في أوربا وآسيا وإفريقية، وتاريخ الاستعمار الأوربى في العصر الحديث، إلى المقارنة بين انتشار العرب والمسلمين في هذه القارات وانتشار الأوربيين في إفريقية وآسيا، وأن نستكشف ونكشف فضل العرب والمسلمين ومساعدتهم للإفريقيين والأوربيين والأسيويين على النهوض والتقدم، وبناء الحضارات والاعتراف للإفريقيين بحق الأخوة بل والطاعة للحكام منهم، وأن الناس جميعا متساوون وأنه لا فضل لأبيض على أسود(٩).

ونتيجة لذلك استعرب كثير من الإفريقيين. وانتسبوا إلى جذع العرب العظيم. ففي السنغال وغانة مثلاً قبائل إفريقية أصيلة اتخذ أفرادها نسباً عربيا. ولا يهمنا من موضوعنا هذا أن نبحث إذا كان ذلك صحيحاً أم غير صحيح. وإنما الذي يهمنا هو اعتزازهم بذلك النسب. ولعل اتجاه أكثر الدول الإفريقية المستقلة حديثا إلى تعزيز صلاتها بالعالم العربي هو اعتزاز بما للعروبة والإسلام من دور عظيم في تاريخ إفريقية. وينطبق هذا أيضا على تاريخ المناطق التي انحسر عنها الإسلام في العصر الحديث كنظام للحكم في آسيا. وتاريخ العرب والمسلمين في شبه جزيرة أيبريا، وفي هذا المجال يمكننا أن نعلل ذلك التعاطف الذي يبدو من بعض دول أمريكا اللاتينية المعاصرة نحو القضايا العربية والإسلامية.

أما الأوربيون فقد أوجدوا الادعاء بسيادة الرجل الأبيض والاحتكار والاستغلال والتحكم، وخربوا المدن والقرى. بل وخربوا المجتمعات ذاتها. ونزلوا بسكان المستعمرات إلى مرتبة العبيد، اى أنهم أعادوا تاريخهم القديم. ونظمهم الرومانية والإغريقية في المستعمرات في العصر القديم. إلى آسيا وإفريقية في العصور الحديثة. بل وفي التاريخ المعاصر كذلك. وغير هذا مما أشار إليه أحدهم وهو دزموند موريس في كتابه « مجتمعنا حديقة حيوانات بشرية »(١). وفي الفصل الرابع من كتابه هذا اعترف بأن البشرية انقسمت بفعل الاستعمار الأوربي إلى ما أسماه « جماعات داخل النطاق وجماعات خارج النطاق » مشيرا بذلك إلى الأخلاق العنصرية الأوربية. وحين انتقل إلى الكلام عن تجارة الرقيق إبان عصر الكشف والتوسع والاستعمار. أثبت أنها قامت على أيدى دول أوربية متحضرة تدين بالمسيحية.

فلما حدث التقدم العلمى في أوربا. وما يسمى بالانقلاب الصناعى الأول والثاني في أوربا وأمريكا. وقلّت الحاجة إلى أيدى الرقيق العاملة. تظاهر الاستعماريون بالنزعة الإنسانية في مجالين :

أحدهما إعادة الأرقاء الإفريقيين من أوربا وأمريكا إلى وطنهم الأصلى إفريقية ومن ثم قامت سيراليون وليبريا.

وثانيهما النص في معاهدات الحماية الاستعمارية على إبطال تجارة الرقيق.

وهذا الذي جرى في العصر الحديث هو الذي أدى إلى وجود عالمين في التاريخ المعاصر. لا عالم واحد. فقراء وأغنياء[11].

إن التحول إلى البحر وتقدم علوم الملاحة ما كان يتحقق للأوربيين لولا دراستهم المستفيضة لعلوم المسلمين في مطلع العصور الحديثة، وعلى الأخص مؤلفات شهاب الدين أحمد بن ماجد العماني، صاحب : الفوائد في أصول علم البحر والقواعد، وكذلك مؤلفات سليمان بن أحمد المهري صاحب تحفة الفحول، والعمدة المهرية في ضبط العلوم البحرية، والمنهج الفاخر في علم البحر الزاخر، وفي خلال الصراع بين العالم الإسلامي والاستعمار الأوربي الحديث في البحار الإسلامية، واصل قادة البحر العثمانيون تطوير علوم البحار، يتضح ذلك في : سليمان ريس لايحه سى، وفي مرآة الممالك، والمحيط لسيدى على ريس، وفي مرآة الزمان لمراد ريس، وكان بيرى ريس أشهر رسام جغرافي لخرائط البحار، وكان للدولة العثمانية كدولة إسلامية كبرى فتية أثر فعال في التطورات التاريخية العالمية لا يقل عن أثر أوربا، بل يزيد عليه في عصر عظمة الدولة، فالأزمنة الحديثة أزمنة عالمية، وهي في نفس الوقت أزمنة إسلامية ـ أوربية[12].

وهكذا يمكننا أن نقول إن أهم الظواهر التاريخية في الزمن المعاصر هي نتائج لأسباب في العصر الحديث، أو بمعنى آخر هي ردود فعل لأفعال حديثة، مما يستوجب على الباحث في الأزمنة المعاصرة أن يرجع بهذه النتائج إلى أسبابها، أو بردود الفعل إلى الأفعال المتعلقة بها.

فالحربان العالميتان مثلاً كانتا حدثين مدمرين، ولذلك كان السلام والحديث عن السلام في أعقابهما، وكانت الحروب الصغيرة من جانب الدول الكبرى وحروب الاستقلال التي خاضها سكان المستعمرات، وكانت عصبة الأمم ثم الأمم المتحدة كتنظيم دولي لتسوية النزاعات ومنع الحروب، وكان لما أشرنا إليه من صفة العالمية للعصور الحديثة والمعاصرة أن المفكر نفسه قد اتخذ الصفة العالمية، وأدى هذا بدوره إلى وجود مؤرخين اكتسبوا هم أيضا هذه الصفة، من هؤلاء Bernard L. L. ، صاحب كتاب : War and its Causes

والذي بلغ من وضوح الرؤية أمامه أنه تنبأ في الجزء الأول من مؤلفه هذا باندلاع الحرب العالمية الثانية، وهو الذي فسر الحرب بكونها إحدى الظواهر الطبيعية، شأنها شأن الزلازل

والعواصف وغيرها. وخلص من ذلك إلى المناداة بتنظيم أممى أو ولايات متحدة عالمية أو الدولة العالمية.

وانقسام العالم المعاصر إلى مجموعتين أو كتلتين أو معسكرين هو أنقسام احتلف عن الانقسامات التاريخية السابقة. واتسع ذلك الانقسام بوجود أمم نبذت التبعية لأى من الكتلتين بمعنى أنها لا تنحاز. وهذه الأمم الغير منحازة اعتبرت التعايش السلمى هو النموذج الأفضل في العلاقات الدولية المعاصرة(١٣).

كذلك عرف العالم المعاصر ما سمى بالحرب الباردة. تلك الحرب التي اتخذت صوراً مختلفة. ووجد المؤرخ المعاصر صعوبة في أن يضع يده على الخط الفاصل بين الكتلتين. وتعتبر مشكلة كوريا وثورة المجر، وأزمة كوبا، وقضايا الشرق الأوسط تطبيقات عملية لهذه الحرب. وبينما كان مشروع مارشال لإعادة الحياة والتوازن لأوربا الغربية. فقد كان في المقابل تكوين الكوميكون. أو مجلس المساعدة الاقتصادية المتبادلة.

وتعتبر التطورات التاريخية المعاصرة بين كل من ألمانيا وفرنسا، والمتمثلة في قدرة كل منهما على التغلب على الذكريات التاريخية في العصر الحديث، أقوى دليل على الانتقال من العصر الحديث، عصر ازدهار القوميات، إلى الزمن المعاصر، عصر التكتل الأكبر، أو بمعنى آخر عصر ما فوق القومية، وخير مثل تطبيقى على هذا قيام منظمة ومعاهدة شمال الأطلسي
N. A. T. O North Atlantic Treaty Organisation
ويسميها الفرنسيون O. T. A. N Organisation Traité Atlantique North

وهذه المنظمة لعبت دورا تاريخيا في إضعاف النزعة القومية فيما أسموه بالأسرة الأطلسية.

ليس هذا فحسب، بل إن ديناميكية التاريخ المعاصر تصل إلى ما هو أكثر من ذلك، حتى أنه في وقت من الأوقات تبدو الظواهر التاريخية المألوفة مقلوبة، وتبدو بعض القوى المعروفة في الأزمنة الحديثة كأنها قد غيرت مواقعها، وإذا العالم أمام المؤرخ المعاصر كأنه عالم آخر.

ومع أن أوربا كانت لها الهيمنة في كثير من فترات العصر الحديث، فإنها ليست كذلك في الأزمنة المعاصرة، ولذلك قيل إن أوربا المعاصرة ليست سيدة ولا حتى في دارها، وكان التدمير البالغ السرعة في الحرب العالمية الثانية والحاجة الملحة للتعمير من الأسباب التي ألزمت أوربا

بالموازنة بين السياسة الخارجية والسياسة الداخلية فيما بعد الحرب العالمية الثانية. وهي مرحلة إعادة البناء. مما جعل السلام شعاراً حقيقيا في هذه المرحلة من التاريخ الأوربى. وتلك هي فترة التقهقر العظيم لأوربا. قياساً على التقهقر العظيم لنابليون أثناء انسحابه من موسكو في العصر الحديث.

وقد أعطانا المؤرخ اليابانى المعاصر نيسا موريس سوزوكى في كتابه : شووا ـ التاريخ الداخلي لليابان في الربع الثاني من القرن العشرين[١٥] نموذجاً آخر مشابهاً. وشووا كلمة يابانية معناها : السلام المشع. حدثنا عنه في مرحلتين متتاليتين ومختلفتين تمام الاختلاف. في أولاهما كان السلام مجرد شعار وستار. خاضت فيها اليابان سلسلة من الحروب احتلت فيها كوريا ومنشوريا واشتبكت في قتال ضار مع الصين. ثم مع الولايات المتحدة الأمريكية. حين تحركت طائرات يابانية تجاه الأسطول الأمريكى المخصص للباسيفيكى والذي كان يرسو في ميناء بيرل هاربور في جزر هاواى. وبعد ساعتين كانت سفن هذا الأسطول تستقر في قاع الميناء. واضطرت الولايات المتحدة أن تشترك في الحرب على أوسع نطاق. وهكذا تمضى اليابان إلى أن وصلت إلى الكارثة النووية الشهيرة في كل من نجازاكى وهيروشيما في عام ١٩٤٥. ومن ثم انقلب التيار لكى يكون السلام شعاراً حقيقيًا عن طريق التجارة والصناعة والتعليم وتصدير خبرة فنية بالغة التقدم. وقدم لنا ذلك المؤرخ اليابانى خطة فريدة في بحثه إذ أنه جعل كتابه يحكى قصة تطور السلام إلى شعار حقيقى في اليابان من خلال سيرة حياة ثلاث شخصيات يابانية لمواطنين عاديين. وكيف انعكس السلام عليها في المرحلة الثانية مما جعل حياتهم جزءا من نجاح السلام ومن مكاسبه.

وفي الزمن المعاصر شاع تعبير : العالم الثالث. وبنظرة للخريطة نرى أن العالم المقصود بهذا التعبير يكاد ينحصر بين المدارين. بينما توجد الأمم المتقدمة أو الغنية في النطاق المعتدل. ولذلك وجد من يقسم العالم المعاصر إلى الشمال والجنوب. يفصل بينهما البحر المتوسط.

ولما كانت دول العالم الثالث لا تشكل كتلة ذات نظام سياسى موحد. فلا يمكن إذن اعتبار العامل السياسى هو علة هذه التسمية. ويرجح فريق من المؤرخين المعاصرين أن التعبير يرمز إلى مجموعة ثالثة تكونت تاريخيًا. وأنها نشأت عن انحسار موجة الاستعمار

Décolonisation . ويؤكد هذا أنه يشار إليها أحيانا بأنها الدول الحديثة العهد بالاستقلال . أى أنها كانت فيما مضى مستعمرات . وتميل المدرسة التاريخية الفرنسية المعاصرة إلى تفسير العالم الثالث أو Tiers بأنها بمعنى كلمة Littré أى أنه عالم آخر يختلف عن الكتلتين المعروفتين. وهم يرون أحيانا أنه تعبير مرادف للطبقة الثالثة في الثورة الفرنسية . وقد ناقش هذه التسمية : P. Jalée: Le Pillage du Tiers Monde.

وحدد تاريخ ظهورها وهو عام ١٩٦٠م وقال إنه عالم لا يدخل ضمن النظامين الرئيسيين في العالم المعاصر. بينما يرى Rostow في كتابه : The Stages of Economic Growth

أنه يمكن فهم هذا التعبير إذا اتخذنا التطور التاريخي الاقتصادي معياراً لذلك . إلا أن Piatier في Equilibre entre le développement Economique et développement Social.

يقرن معنى هذا التعبير بالتخلف المشابه للوضع في أوربا قبل التقدم العلمي والثورة الصناعية . لكن Kuznets في : Under developed Countries and preindustrial Phase in the advanced Countries.

قرن هذا التعبير بالتخلف الناتج عما أسماه الانتفاخ أو التورم المستمر في العالم الثالث . أى بالانفجار السكاني.

ويربط Balandier في كتابه : Conséquences Sociales du progrès Technique dans les pays sous - developpés.

وجود العالم الثالث بالاستعمار قائلا إنها ظاهرة تاريخية استعمارية . وكان Clark أكثر صراحة فيما كتبه في : Les Conditions du Progré Economique.

حين قال إن هذا التعبير يجب أن يتغير إلى تعبير آخر يدل على الواقع التاريخي المعاصر بأن نقول : إنها البلدان التي كانت تحت سيطرة الآخرين والتي ورثت من هؤلاء الآخرين اقتصادا مشوهاً . ودعا هذه البلدان إلى أن تدخل في نوع من الوحدة والتحالف ضد من سبق أن استغلوهم. والسؤال الملحّ في عالمنا المعاصر :

كيف السبيل لأن تجتاز دول العالم الثالث هذه الفجوة؟.

إننا كعالم إسلامي لا ندخل في نطاق هذه التقسيمات ولا تلك المسميات . فنحن عالم يرتكز

إلى عقيدة لها الهيمنة الفكرية في كل هذه العصور التاريخية. ولها مجد تاريخي. كتطبيق مجيد لهذه العقيدة والنظم المتعلقة بها. وقبل ذلك رفضنا اصطلاح الشرق الأدنى والأوسط. وقلنا نحن العالم العربي[٦٦]. والآن نعلن بكل ثقة وجدارة أننا العالم الإسلامي.

وفي تاريخنا المعاصر. نرى كمؤرخين. أن العالم قد أخذ يتحول عن كثير من الظواهر التاريخية في العصر الحديث. ويستجيب لتلك اليقظة الإسلامية في العالم الإسلامي. بل وفي كل أنحاء الدنيا المعاصرة.

فالاستشراق الذي اتخذ في العصر الحديث أداة لكي يفرض بها الغرب نفسه على غيره. في صورة غير صادقة لهذا الغير. والذي بدأ كهواية ثم تحول إلى حرفة. واضعاً نفسه في خدمة الاستعمار الغربى. والذي أخذ في توظيف المعرفة بالعالم الإسلامي والشرق عامة لخدمة السيطرة الاستعمارية الأوربية. والذى بذل جهده لإرغام العالم على أن يعتقد أن كلمة الشرق مساوية لمعانى التخلف. وأن كلمة الغرب معناها التحضر والتمدين سعيا وراء تقويض البنية الاجتماعية وإعدادها للتحول نحو نموذج غربى. هذا الاستشراق قد أخذ يظهر في التاريخ المعاصر بمظهر جديد هو تحرير الاستشراق من الأغراض الاستعمارية والتنصير والاتجاه إلى أغراض البحث العلمي. والسعى إلى محاولة اكتشاف كنوز التراث الإسلامي. ومن ثم كان الاعتراف المتوالى بأن حضارة الإسلام كانت ذات أثر حاسم في إقامة الأساس الذي انبثقت عنه الثقافة والحضارة الغربية الحديثة. ولعبت كليات الدراسات الشرقية في الجامعات الغربية دورا حاسما في هذا المجال. ومن ثم فنحن نلاحظ كمؤرخين للعصور الحديثة والمعاصرة أن هذا التحول لم يلحظه نفر ممن لا يزالون لا يرون في الاستشراق إلا صورته السابقة التقليدية. ومداها الزمنى في العصر الحديث.

لذلك ليس عجبا أن نرى في ثنايا هذا التحول الجذري العميق والذي نسميه الاستشراق الجديد. مؤرخين أوربيين معاصرين كرسوا جزءا من حياتهم لخدمة التاريخ الإسلامى. وواجهوا بأنفسهم التيار التاريخى الاستعمارى في العصور الحديثة. ومنهم على سبيل المثال : Marcel Emeri Charles - André Julien الذي قام بالتدريس فترة طويلة بجامعة الجزائر ووقّع مع الجزائريين « بيان المثقفين »، ثم ختم حياته بالتدريس في جامعة Lille .

ومن أهم ظواهر هذا التحول. المؤتمرات التاريخية الدولية أو العالمية التي اشترك فيها علماء التاريخ الحديث والمعاصر من العالم الأوربى والعالم الإسلامي جنبا إلى جنب. والتي صدرت عنها بحوث غزيرة عميقة تنم عن هذا التحول. والتي اتخذت صفة تصحيحية. منها :

مؤتمر التاريخ الاقتصادى للشرق الأوسط والذي عقد في لندن يوليه ١٩٦٧. في معهد الدراسات الشرقية والإفريقية. وممن اشترك فيه الأستاذ الدكتور خليل الساحلى أستاذ التاريخ الاقتصادي بكلية الاقتصاد بجامعة استانبول. والذي أخذ على عاتقه إعادة عرض التاريخ الاقتصادي العثماني عرضاً ممتازاً.

والمؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام من ١٥١٦ - ١٩٣٩م، في ديسمبر ١٩٧١م.

والمائدة المستديرة العالمية حول « الموريسكيين وزمانهم » والذي نظم هذا المؤتمر هو الأستاذ Louis Cardillac من جامعة Paul Valery ١٩٨١م تحت إشراف المركز الوطني للبحث العلمي بباريس C. N. R. S. وهذا المؤتمر تتمة لمؤتمرات سابقة أسفرت عن تشكيل اللجنة العالمية للدراسات الموريسكية : Comité International d'Etudes Morisques.

مما أدى إلى ثراء وتجديد فكرى تاريخى حول الأندلس.

ومؤتمر الولايات العربية ومصادر وثائقها في العصر العثماني الذي عقد في تونس ١٩٨٢م، وكانت لجنة قد تشكلت في بروسه في تركيا في ١٩٧٢م تحت اسم :

Comité International d'Etudes Préo. Ottomannes et Ottomannes.

وعقدت بالتعاون مع معهد الدراسات الشرقية بجامعة نابولى مؤتمرين أحدهما في سراجيفو في يوغوسلافيا، والثاني في هامبورج بألمانيا، ويؤخذ من حصيلة ما نشرته تلك المؤتمرات من بحوث أن هناك اتجاها عالميا معاصرا في علم التاريخ فحواه العودة بالتاريخ إلى شموليته التي كان عليها، واعتباره العلم الشامل لكل الإنتاج الفكرى للبشرية. كما تدل على ذلك تجارب المعهد التطبيقى للدراسات العليا بفرنسا Ecole Pratique des Hautes Etudes والحوليات Les Annales التي تصدر عنه.

ولعل كل هذا يدعو إلى أهمية مواكبة حركة البحث التاريخى العالمى وتطعيم روافده وإثرائه وخلق اهتمامات جديدة تعالج حالة الفقر الفكرى التاريخى (١٧).

قلنا إن من عوامل الاستشراق الجديد اليقظة العلمية الإسلامية المعاصرة، وهذه اليقظة ترد إلى ظهور الدعوة السلفية والتمكين لها في نجد قلب الجزيرة العربية في أواسط العصر الحديث. وإلى ما أسفر عنه ذلك من وجود مدرسة تاريخية سلفية، كان إنتاجها العلمي التاريخي عاملاً من عوامل تأثر الحركات الإصلاحية الأخرى في العالم الإسلامي بحركة التوحيد والإصلاح. هذه الحركات المتأثرة تناولها بالتأليف التاريخي مؤرخون معاصرون كبار عنونوا مؤلفاتهم بأن هذه الحركات : دين ودولة. وجاءت عناوين مؤلفاتهم هذه ردًّا على غزو فكري أوربي في العصر الحديث. وعلى ذلك يكون المعنى التاريخي أنه لا علمانية في الإسلام. ومن ثم انحسرت موجة الغزو الفكري الأوربي. بل وشهد العالم المعاصر حركة فكرية إسلامية غازية، وتميز الزمن المعاصر بوضوح أكثر في الرؤية وفي الحصانة.

إن العلمانية والحركة الدستورية أو الحكم المقيد في تاريخ أوربا الحديثة كانت حلولاً تاريخية لأوربا المسيحية. لماذا؟

لأن المسيحية نظام روحي لم ينظم للمسيحيين شئون الحكم. وجاء تاريخ أوربا في العصر الوسيط وعصر النهضة صفحة دموية في التاريخ الأوربي. وحاولت أوربا خلال قرنين من الزمان أن تجيب على سؤال فحواه : أيهما أعلى البابا أم الإمبراطور؟ ومن ثم كان الصراع بين البابوية والإمبراطورية. وكانت الحروب الدينية والمذهبية أو الأهلية. فلما كانت أوربا في عصرها الحديث. عصر الكشف والتجارة واتساع العلوم. فقد رأى الأوربيون الأخذ بالنظام العلماني. ومعناه فصل الدين عن الدولة. تجنباً للأهوال التي شهدتها أوربا في عصرها الوسيط وفي عصر النهضة. الذي يمكن اعتبـاره فتـرة الانتقال بين العصرين الوسيط والحديث.

لكن في العصر الحديث اضطرت الطبقة الجديدة. طبقة رجال المال والأعمال التي نشأت بسبب الكشوف وتحويل التجارة العالمية وانتقال التوازن الدولي من البر إلى البحر أن تتعاون مع الحكام ضد الطبقة الأرستقراطية الزراعية. التي كانت لها السلطة حين كانت الأرض مصدر الثروة. فلما تجاوز الحكام حدودهم اضطرت هذه الطبقة أن تخوض صراعاً آخر لإصدار دساتير تبين حدود الحاكم والمحكومين.

ومن ثم كانت الحركة الدستورية. أو حركة نظام الحكم المقيد. التي هبت على أوربا من

غربها إلى وسطها وشرقها ابان العصر الحديث. وهذا هو معنى قولنا أنها كانت حلولاً تاريخية لأوربا.

لكن الإسلام دين شامل. نظم للمسلمين كل أمور دنياهم وآخرتهم. وجاء تطبيق النظم الإسلامية في عصر الراشدين صورة مشرقة في تاريخ الإسلام بل وفي تاريخ البشرية جميعاً، وجاء تاريخ الأمويين والعباسيين والعثمانيين في عصرهم الأول شاهدا على شمول الإسلام[١٨]. وصلاحية النظم الإسلامية وكفاءتها لكل زمان ومكان. فنحن لسنا كعالم إسلامي في أى حاجة للعلمانية أو للدساتير الوضعية. وتلك هي الحقيقة التي أخذت ترسخ وتتضح خلال هذا الزمن المعاصر.

وإذا كانت أوربا الحديثة قد تخلت في يوم ما كما أشرنا عما أسميناه تاريخيا الروح الصليبية والحل العسكرى. إلى الغزو الفكرى. فإن العالم الإسلامي في أزمانه المعاصرة ينبغى أن يركز على غزو فكرى إسلامي. وفتح عقلى بكل الوسائل التي يتيحها التقدم الصناعي والتقنى. وأن تسير الرغبة والمطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية. كحركة داخلية جنبا إلى جنب مع الفتوحات الفكرية والغزوات العقلية كجهد خارجى، وللإسلام كعقيدة هيمنته التي هي أقوى مما يطلق عليه في تاريخ العلاقات الدولية المعاصرة: ديبلوماسية الذرة.

وإذا كانت العصور الحديثة هي عصر البحرية. مما جعل Mahan مؤرخ البحرية يعطى كتابه الذي ترجمه Boisse من الألمانية إلى الفرنسية. عنوان :
Influence de la Puissance Maritime dans L'Histoire.

وجعل اسماعيل سرهنك يؤلف كتابه المسمى : حقائق الأخبار عن دول البحار. الذي انتهى منه في عصر السلطان عبدالحميد الثاني. فإن الزمن المعاصر هو عصر الطيران. مما حدا بالمؤرخ R. J. Overy أن يعنون كتابه عن الحرب العالمية الثانية بقوله :
The Air War 1939 - 1945.

وإذا كنا قد أوضحنا أن العصور الحديثة أزمنة عالمية. وأنها عصور إسلامية أوربية. فقد تحققت المشاركة الإسلامية في صنع التاريخ المعاصر الذي هو كما قلنا امتداد عضوى للتاريخ الحديث. وتمتد جذور ظواهره فيه. وضربنا على ذلك الأمثلة. بعاملين أساسيين. أحدهما ثبات الدولة السلفية الحديثة في شبه الجزيرة العربية بعد جهاد استغرق قرناً من الزمان وتقدمها

المضطرد في جميع الميادين. وثانيهما قيام منظمة المؤتمر الإسلامي والمنظمات النوعية المتفرعة عنها.

والسؤال الذي يطرح نفسه. لماذا لم يزحف مؤرخو العصور الحديثة في العالم العربى مع زحف هذه العصور؟ ولماذا لم تزل بحوث التاريخ الحديث تتركز على موضوعات تقليدية. ولماذا تجاهل أهمية التاريخ المعاصر وربط موضوعاته بجذورها في العصر الحديث، مما نتج عنه شبه انفصال عن الواقع؟.

قلنا إن التاريخ الحديث يزحف دائما للإمام ويقتطع من التاريخ المعاصر. وأشرنا إلى أن الحرب العالمية الأولى والثانية كانتا علامتين بارزتين لحدود هذا الزحف والاقتطاع.

فما هي تنبؤات مؤرخ العصور الحديثة والمعاصرة للمرحلة القادمة لاتساع العصر الحديث وتقدم الأزمنة المعاصرة للأمام؟

إن التكافؤ النووى في الزمن المعاصر قد أدى لاستحالة الحرب النووية، وهذا بدوره قد أدى إلى أن الوفاق هو الخيار الوحيد، وهو أسلوب العمل في المجتمع الدولى المعاصر في ظل الرعب النووى، وهذا التكافؤ هو الذي أجبر القوتين على تجنب مخاطر المواجهة، وانقضاء ثلاثين عاما على انتهاء الحرب العالمية الثانية جعل من السهل إشاعة قدر من الثقة في القبول المتبادل للأوضاع التي تمخضت عن توازن القوى بعد الحرب، بمعنى دخول العالم في مرحلة تطور عالمى أجبرت الجميع على التعاون، وعلى مبدأ الأخذ والعطاء وتجاوز الحدود القومية إلى الدائرة العالمية، وإيجاد عالم بلا حرب، والانتقال من عهود العدو المشترك إلى عهد التعاون المشترك، وهكذا أنتجت ديبلوماسية الذرة ما سمى في وسائل الإعلام العربية بالوفاق.

إن الحرب العالمية الثانية لم تستكمل بمؤتمر للصلح أو معاهدة للصلح. كما جرى في أعقاب الحرب العالمية الأولى، ذلك لأن الطرف الغالب انقسم في أعقاب هذه الحرب إلى قسمين أو كتلتين، بينهما تناقض أساسى.

من ثم كان لا بد من بديل لمعاهدة الصلح التي كان يجب أن تعقد منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، ومؤتمر Potesdam ١٩٤٥ لم يزد عن كونه قد أدى إلى اتفاقية نظمت إزالة الصفة

النازية وانتزاع الروح العسكرية من ألمانيا وتقسيمها. وتنظيم محاكمات نورمبرج. وعدم تقسيم اليابان[٢].

لذلك كان مؤتمر القمة للأمن الأوربى. الذي يعتبر أكبر قمة في التاريخ بوجه عام. وذلك للتوقيع على اتفاقية التعاون والأمن الأوربى. والتي تقضي بالاعتراف بالأوضاع والحدود القائمة في أوربا. والموافقة عليها موافقة جماعية للشرق والغرب. وأعدت خطة المؤتمر فيما يعرف بالسلات الخمس وهي :

الأمن والحدود. والتعاون الدولى. وحرية الفكر وانتقاله. ومتابعة قرارات المؤتمر. والسلة الأخيرة خاصة بالعلاقات مع العالم الثالث الذي يملك المواد الاستراتيجية. وكان انعقاد هذا المؤتمر خطوة لا بد منها لاضفاء الشرعية على جانب من العلاقات الدولية في التاريخ المعاصر.

وفي الثاني من أغسطس ١٩٧٥ تم التوقيع على الوثيقة التاريخية للأمن الأوربى. ولأول مرة اتفقت دول الشرق والغرب معاً على صيغة هامة للسلام كهدف سياسى مشترك. وبدأ عصر جديد يمكن أن نسميه : عصر هلسنكى[٢١].

وعلى أثر ذلك زالت انفعالات الحرب الباردة. وتراخت الأعصاب. ودخل العالم مرحلة انفراج في العلاقات الدولية المعاصرة.

هل هو وفاق أم انفراج؟

إن الكلمة التي وردت في وثيقة المؤتمر Entente فسرها الغرب بأنها تخفيف حدة التوتر. بينما فسرتها الكتلة الأخرى بالتعايش السلمى. الذي هو في الحقيقة تعايش إكراهى. لأن الظروف التاريخية التي أعقبت الحرب الثانية جعلت كلا من القوتين ليست لديها القوة الكافية أو الظروف الملائمة للقضاء على الأخرى. فلا بد لهما أن يعيشا في ظل توازن معاصر أو توازن متغير.

ومع أن هذا الوفاق قد خفف من حدة المواجهة بين القمتين. فهو لم يترتب عليه مثل ذلك في مناطق كثيرة من العالم المعاصر. ولكن جو الانفراج قد ولد دول عدم الانحياز في أوربا ذاتها. وترتب على ذلك كله انتقال المواجهة بين الدول المتقدمة والعالم الثالث. لأن الانقسام إلى غنى وفقر بدأ يفرض وطأته بسبب استمرار اتساع الهوة بين الجانبين.

وعلى هذا يمكننا أن نعتبر بدء عصر هلسنكي أو الوفاق نهاية لعصر سابق. وبداية لعصر جديد. وأن الفترة ما بين ١٩٤٥ - ١٩٧٥م في طريقها لأن تتحول إلى تاريخ حديث.

الهوامش

1. Paul Coles: The Ottoman impact on Europe P. 33 - 75, 107 - 153.
2. Jung: Les Arabes et L'Islam en face de nouvelle Croissades. P. 35 - 47.
   Sykes: A Hist. of Exploration. P. 80 - 103.
3. The new Cambridge modern Hist. V. 8 Ch 8: European Relations with Asia and Africa. P. 218 - 251.

(٤) عبدالوهاب منصور : أعلام المغرب العربي جـ١ ص ١٥ ـ ٨٥.
محمد المنوني : مظاهر يقظة المغرب الحديث جـ١ ص ٣ ـ ٢٥.

(٥) أحمد مدحت . أسس انقلاب. قسم ثان ص ٣٥ ـ ٤١.
Alex. W. Hidden: The Ottoman Dynasty Ch. 33 P. 326 - 342

6. Garnier: La Fin de L'Empire Ottoman. Ch. 8.

7. Barber: The Lords of the Golden Horn, From Suleiman the Magnificent to Kamal Ataturk. Part 2 P. 100 - 110.

8. Shaw: Hist. of the Ott. Emp. and mod. T. V. 2, P. 272 - 339.
   Pears E.: Life of Abdul Hamid Ch. 12, 13.

9. Sourdel: La Civilisation de L'Islam Classique Premiere Partie.
   Elliot: Hist. of India as told by its own Historians V. 6 P. 1.

(١٠) يقصد مجتمع الدول الأوربية الاستعمارية.

11. J. Bandine : Some Account of the trade in Slaves from Africa as Connected with Europe and America. P. 9 - 24, 36 - 56.
    The African Slave trade from the fifteenth to the ninteenth Cent. V. 1 & 2
    أنطونيو د. ميعيث. برنارد فينسان : تاريخ الموريسكيين. حياة ومأساة إحدى الأقليات. مجلة أوراق ٢ ـ ١٩٧٩ ص١٢٦.

12. Chameta: La que se Sabia Sobre et Galfo Arabe en La Peninsala Iberica S. 16y 17.
    ما عرف في شبه الجزيرة الإيبرية عن الخليج العربي. تعريب وتقديم مجلة أوراق ٢ ـ ١٩٧٩ ص١٣٥.
    أحمد محمد عطية : أحمد بن ماجد المعلم والأستاذ والشاعر والفلكي والملاح ورائد علم المرشدات البحرية. مجلة الوثيقة. العدد الثاني. السنة الأولى ربيع الأول ١٤٠٣هـ ص ١٥٦ ـ ١٧٣.
    بول كونتيش : وصف البحرين لأحمد بن ماجد. الوثيقة. العدد ٤ السنة ٢ ربيع الآخر ١٤٠٤هـ.

(١٣) مؤتمر القمة الرابع لرؤساء دول وحكومات البلدان غير المنحازة المعقد بالجزائر ٢ ـ ٩ سبتمبر ١٩٧٣ . البيان السياسي.

14. J. Gunther· Inside Europe Today Ch. 18, P. 237-245.

(١٥) ترجمة مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام.

(١٦) محمد شفيق غربال : منهاج مفصل لدروس العوامل التاريخية في بناء الأمة العربية على ما هي عليه اليوم ـ القسم الأول.

(١٧) د. عبدالجليل التميمي : كلمة.. المجلة التاريخية المغربية. السنة العاشرة العدد ٢٩ ـ ٣٠ يوليه ١٩٨٣. ص٩ ـ ١١

18. Lybyer: The G of the O. E. P. 170 - 230.

20. Churchill: The Second World war Ch. 37, 38 P. 532 - 555.

المصادر والمراجع

١ ـ اسماعيل سرهنك : حقائق الأخبار عن دول البحار. طبعة أولى. بولاق مصر ١٣١٢.

٢ ـ محمد شفيق غربال : منهاج مفصل لدروس العوامل التاريخية في بناء الأمة العربية على ما هي عليه اليوم. مطبعة نهضة مصر ١٩٦١.

٣ ـ عبدالوهاب منصور : أعلام المغرب العربى. جـ ١.

٤ ـ محمد المنونى : مظاهر يقظة المغرب الحديث جـ ١.

٥ ـ مؤتمر القمة الرابع لرؤساء دول وحكومات البلدان غير المنحازة. الجزائر ١٩٧٣ : البيان السياسي.

٦ ـ ترجمة محمد شفيق غربال Carl L. Becker:
المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر.

٧ ـ نيسا موريس سوزوكي. ترجمة مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام : شووا ـ التاريخ الداخلي لليابان.

٨ ـ مجلة أوراق. ٢ ـ ١٩٧٩ يصدرها المعهد الإسبانى العربى للثقافة. مدريد.

٩ ـ مجلة الوثيقة. السنة ١ عدد ٢، ١٤٠٣هـ. السنة ٢ عدد٤، ١٤٠٤هـ.

١٠ ـ المجلة التاريخية المغربية. السنة ١٠ عدد ٢٩ ـ ٣٠، ١٩٨٣.

11. Garnier: La Fin de L'Empire Ottoman. باريس ١٩٧٣م.

12. Jaleé: Le Pillage du Tiers Monde.

13. Jung: Les Arabes et L'Islam en Face de Nouvelle Croissades.

14. Mahan Boisse ترجمة
Influence de la Puissance Maritéme dans L'Histoire.

15. Piatier: Equilibre entre le développement Economique et développement Social.

16 Sourdel D.: La Civilisation de L'Islam Classique. باريس ١٩٦٨م.

17. Tocquville: L'Ancien Régime et la Révolution.

18. Le Monde, Numéros Aug., Sep., Oct. 1975.

19. Bandinel, J.: Some account of trade in slaves from Africa as Connected with Europe and America. لندن ١٩٦٨م.

20. Barber, N.: The Lords of the Golden Horn Part 2.

21. Churchill, W. S.: Second world war. V. 1 - 6

22. Devereux: The First Ottoman Constitutional Period.

23. Gunther, J.: Inside Europe Today. لندن ١٩٦١م.

24. Hidden, A. W.: The Ottoman Dynasty. نيويورك ١٩١٢م.

25. Elliot: Hist. of India as told by its own Historians V. 6.

26. Lybyer, A. H.: The Government of the Ott. Empire in the time of Suliman the Magnificent.

27. The Air War 1939 - 1945. لندن ١٩٨٠م.

28. Life of Abdul Hamid. لندن ١٩١٧م.

29. Rostow: The Stages of Economic Growth.

30. Sykes: A Hist. of Exploration

31. Shaw: Hist. of the Ott. Empire and Mod. Turkey. V. 2. طبعة أولى. لندن ١٩٧٧م.

32. The New Combridge Modern Hist. V. 14. لندن ١٩٧٨م



أريد رجالا يعملون بصدق وعلم واخلاص، حتى اذا أشكل عليّ أمر من الامور، رجعت اليهم في حله، وعملت بمشورتهم فتكون ذمتي سالمة وتكون المسئولية عليهم وأريد الصراحة في القول ..

«عبد العزيز ال سعود»

الطبيب الأندلسي عبد الملك بن زُهْر
مــن خــلال كتابــه
التيسير

الأستاذ : فاضل السباعـي

١ ـ عصر «ابن زُهْر» :

لم تُعرف السنة التي وُلد فيها الطبيبُ الأندلسيَ « أبو مروان عبدالملك بن زهر ». وسواء أكان مولده سنة ٤٦٤هـ (١٠٧٢م) أو سنة ٤٨٧ (١٠٩٤). فإن الفترَة التي سبقت مولده. وكذلك عقودَ السنين السبع أو التسع التي تمتّع فيها بالحياة حتى سنة وفاته المؤكدة ٥٥٧هـ (١١٦٢م). ومثلها الفترة التي تلت. كانت كلها من أصعب ما مرّ بالأندلس. وأخطره وأدقه. فرقةً وتوحّداً. انكساراً وانتصاراً... وذلك إلى يوم آذنت شمسُ الإسلام بالغروب من سماء الأندلس العربية إلى الأبد!

فبعد سقوط الخلافة الأموية في قرطبة سنة ٤٠٠هـ (١٠٠٩م). تمزّقت البلاد إلى دويلات متخاذلة متنابذة. يحكم كلاً منها أميرٌ ينازع الأمراءَ المجاورين ويطمع في ملكهم بقَدْر ما يعمل منافسون له. في الداخل. على انتزاع ملكه من بين يديه! ومنهم من لم يتورّع عن الاستعانة بملوك الأسبان. الأعداء الألدّاء. على أبناء قومه وملّته! إلى أن سقطت طليطلة العربية. عاصمة إحدى هذه الدويلات. وقد كان يملكها « بنو ذو النون ». بيد « أذْفونْش » (ألفونس السادس ملك قشتالة). سنة ٤٧٨هـ (١٠٨٥م).

في ذلك الحين كانت قد نهضت. في العُدْوة المغربية. دولةٌ جديدة فتيّة هي « دولة المرابطين ». أسّسها ورأسها زعيم « موهوب وقائد بارع هو يوسف بن تاشفين ». فاندفع إليه

أهل الأندلس وعلماؤها ينشدون عونه على أعدائهم الطامعين أكثر من اندفاع حكّامهم إليه!
وسرعان ما عبرت الجيوشُ المرابطية، المجاهدة، مضيق جبل طارق، ثم انضمّت إليها الجيوش الأندلسية، لتخوض جميعا، تحت راية واحدة، « معركة الزلاّقة » سنة ٤٧٩هـ (١٠٨٦م) التي تُعدّ من أروع معارك العروبة والإسلام. وقد كان من شأن هذا الانتصار العظيم أن وحَّد العُدْوتين، المغربية والأندلسية، في ظل زعامة الخليفة المرابطي ابن تاشفين (حكمه من ٤٦٣ ـ ٥٠٠هـ)، الذي قضى على ملوك الطوائف جميعا. وأضحت الأندلس ولايةً مغربية تخضع لحكومة مرّاكش، بعد أن كانت المغرب، قبل ذلك بنحو نصف قرن فقط، ولايةً أندلسية تخضع لخلافة قرطبة الأموية.

خَلَفَ ابنَ تاشفين، بعد وفاته، ابنُهُ « علي بن يوسف »، الذي اندلعت، في عهده الطويل، ثورةٌ في قرطبة (سنة ٥١٥هـ)، كما ظهرت في العُدوة المغربية، دعوةٌ إسلامية أخذ ينادي بها « ابن تومرت »، استفحل أمرها حتى تمكّن « عبدالمؤمن بن علي » من تقويض أركان الدولة وأقام على أنقاضها دولةً قوية أخرى هي « **دولة الموحدين** »، نشأت في المغرب وامتد سلطانُها إلى الأندلس سنة ٥٤٢هـ. وكان عبدالمؤمن، أيضا، زعيماً موهوبا وقائدا بارعا. وقد حقّق واحدٌ من أبنائه، هو حفيدُه « يعقوب المنصور »، نصراً مؤزرا على الأسبان في معركة شهيرة سمِّيت « يوم الأَرَك » سنة ٥٩١هـ (١١٩٥م).

وممّا تجدر ملاحظته أنه بالرغم من اضطراب أحوال الأندلس في أيام دول الطوائف، واعتداءات الأسبان المتفاقمة، والثورات الداخلية والقلاقل والتغييرات السياسية، فإن الأندلس ظلّت البيئة المواتية، لأن **ينبغ فيها كثير من الشعراء والعلماء والفلاسفة**. في ظل دول الطوائف والمرابطين والموحدين، كان من أبرزهم ابن زيدون وابن عمّار وابن قُزْمان (في الرجل الأندلسي) وابن باجّة وابن البكري وابن حزم وابن حيّان وابن طُفَيْل وابن رشد... وغيرهم كثير.

وكان من هؤلاء « بنو زهر »، أطباءٌ ستة تعاقبوا في أجيال ستة، ثالثهم هو « عبدالملك »، المكنّى بـ « أبي مروان »، الذي عمل في إشبيلية خاصة، وخدم طبيباً في بلاط المرابطين في عهد علي بن يوسف، ثم في بلاط أول خلفاء الدولة الموحدية، عبدالمؤمن، فكان طبيبه الخاص.

نشأ « **عبدالملك بن زهر** » في بيت يظلّله العلمْ والأدب ويرفل بالعزّ والجاه العريض. **فأبوه**. « **أبو العلاء زهر** » يمارس صناعة الطب حاذقاً فيها، فيطير صيته إلى بلاد الأندلس والمغرب، وكذلك **جدّه وسميّه** « **عبدالملك** »، وقد طبب كلاهما الملوك والأمراء. وتبوّآ منصبَ الوزارة... فكان أن ترعرع الإبن عبدالملك، في أحضان هذه الأسرة. وهو واثقٌ من نجاحات تسعى إليه مثلما يسعى هو إليها!

ومع أن « أسرة زهر » قد أنجبت، بعد هذا الإبن، **ثلاثةَ أطباء آخرين**. وأنجبت **طبيبتين اثنين**. في الأجيال الثلاثة التي تعاقبت، اشتُهروا وسجَّل التاريخ أسماءهم بمداد الذهب. إلا أن عبدالملك ـ الذي تُعرِّفه لنا المراجعُ التاريخية بـ « الابن » ـ كان أبعدَهم شهرةً وذيوعَ صيت، فهو بمنزلة الدُّرَّةِ المتألقة، أو هو واسطة العِقْد في جيد هذه الأسرة الطبية العربية العريقة. حتى إنه إذا ذُكرتْ كتب الطب والتاريخ اسمَ « ابن زهر » مطلقاً انصرف الذهنُ إليه هو دون أيٍّ من أصوله أو فروعه!

٢ ـ « كتاب التيسير في المداواة والتدبير » :

صنَّف ابن زهر، في حياته المديدة الحافلة، عدداً من الكتب في صناعة الطب. لعل أولها « كتاب الاقتصاد في إصلاح الأنفس والأجساد » (سنة ٥١٥هـ). ألّفه للأمير المرابطي « إبراهيم بن يوسف بن تاشفين » شقيق الخليفة « علي ».

ومنها كتابان ألّفها لولده الطبيب الشاعر « أبي بكر محمد » : تذكرة في أمر الدواء المسهل، وتذكرة في علاج الأمراض.

ولكن أهمَّ مؤلفاته وأبلغَها أثراً وتأثيرا، كان ولا شك « كتاب التيسير في المداواة والتدبير »، فهو **الكتاب ـ الأمّ**، بين مؤلفاته وبين ما صنّفه أطباءُ عصره في الأندلس. ويكتسب هذا الكتابُ أهميةً خاصة في دراستنا هذه، وبالأحرى : إضافة، تتبدّى في **النصوص الصغيرة التي وشّاه بها أبو مروان، تلك التي تتعلّق بمشاهداته وبأطراف من ذكرياته، حلوها ومرّها !** فإنها ستكون **مصدراً** لنا يُمدّنا بما يُعيننا في تَبيُّن مدى علم الرجل، ويساعدنا في رسم شخصيته الفذّة التي لم تذكر لنا المراجعُ التاريخية من ملامحها المضيئة إلا نبذا.

صنّف ابن زهر، كتابه النفيس هذا، **في أوائل عهد الخليفة الموحدي عبدالمؤمن بن علي**، الذي بسط سلطانه على الأندلس منذ سنة **٥٤٢هـ**. ففي « خطبة » الكتاب غيرُ إشارةٍ إلى شعارات الدولة « الموحدية » وداعيتها « المهدي » بن تومرت[١].

ونعتقد أنه **ألف الكتاب بوحيٍ من ذاته** وليس بإشارة أو بطلبٍ من أحد. فالكتاب يجمع خلاصة علم الرجل، الذي اكتسبه بالتعلّم والممارسة والتجربة. وقد فرغ من تأليفه قبيل وفاته بسنوات معدودات. وما كان يَسَعُه، وهو الطبيب المداوي المعطاء، أن يحبس ما في صدره من العلم الغزير ويمضي به إلى القبر، لو لم يَطلب منه أحدٌ أن يُودعه في هذا الكتاب![٢]

جعل أبو مروان كتابه في **سِفرين اثنين**. بدأ أولها بنصائح وتوجيهات تتعلّق بـ « حفظ الصحة »، أو ما نسمّيه اليوم بـ « الوقاية »؛ وبعدئذ أخذ يبحث في « الأمراض المختصة بعضوٍ عضو »، بدءاً بـ « علل الرأس »؛ ثم ثنّى ـ كما يفعل الأطباء القدماء ـ بذكر « ما يحدث في جسم الإنسان عموماً من الأمراض »، وبدأه بـ « الأورام والحِكَّة والقروح والدماميل »... مضيفاً إلى السفرين جزءاً سمّاه « **الجامع** ».

وقد اختتم كتابه ـ ولنقلْ : موسوعته ـ بهذا **الختام اللطيف** :

« وهذا القانون يصحبُكَ في أعمالك، فلا تعدلْ عنه إلى سواه، وعوِّل عليه وبالله التوفيق. فقد أَقدركَ الله على تركيب كلِّ ما تريد تركيبه من شراب ودهن (...) وعلّمتُكَ ذلك بلفظ وجيز، ولو سلكتُ ذكرها، شراباً شرابا ودهنا دهنا، لطال كتابي واستُثقل قولي! وإنما كلامي نُبَذٌ تذكَّرتُها، وأشياءُ من علم الطب وقوانينه حفظتُها، فأثبتُّها من غير أن أستظهر على ذلك بكتابٍ أو أستعين بديوان، إلا فيما هو مركَّب قديم لا يمكن إلا إثباته على ما ذكرته من هذه المعاجن فنقلتُها من مواضعها (...) فإن تكن إصابةٌ، فتوفيق الله سبحانه؛ وإن يكن تقصيرٌ، فقد اجتهدتُ، واللهُ شاهدي، وهو سبحانه ينفع بكتابي، ويُعلي أمرك وذكرك بمنِّه ولا ربّ سواه »[٣].

فرغ عبدالملك بن زهر من تأليف « التيسير » في **منتصف القرن السادس الهجري تقريبا**. وكان لا بد من أن يلقى الكتابُ القبولَ والاستحسان الذي يستحق، في حياة مؤلفه وبعد

وفاته، كما كان متوقّعاً أن تتم ترجمته إلى اللغة العبرية، التي كان يهود الأندلس ينقلون إليها أمهاتِ الكتب العلمية العربية. وعبر هذه القناة تمّت ترجمة « التيسير » إلى اللغة اللاتينية غيرَ مرة، وأصبح الكتاب يُدرَّس في بعض الجامعات الأوربية في القرون الوسطى.

ولقد قُيِّض لمخطوطة « التيسير » أن ترى النور، على صورة كتاب مطبوع، في مطلع القرن الخامس عشر الهجري، وعلى وجه التحديد سنة ١٤٠٣هـ (١٩٨٣م)! قام بتحقيقه **الدكتور ميشيل الخوري** عضو مجمع اللغة العربية(٤)، وتولّت نشره **المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (تونس)**، وراجعه على أصوله المخطوطة **الدكتور عبدالكريم اليافي** عضو المجمع أيضا. وقدَّم له **الدكتور محي الدين صابر** المدير العام للمنظمة(٥).

٣ ـ علم ابن زهر وتجربته :

لدى قراءتك « كتاب التيسير في المداواة والتدبير » يتراءى لك، عَبر صفحاته، ذلك **الطبيبُ العالم المتحرِّي**، الذي يُقدِّم لك علمه وتجربته **بتواضع جمّ**. وربما استطرد، وهو يشرح لك الأمراضَ والأعراض والأدوية والمعاجن، فأخذ يحدثك عن **ذكرياته الخاصة**، وعندئذ يعود بك إلى موضوعه مع اعتذار منه لطيف! وتراه **يريد للطبيب أن يُخلِص في مهنته** ويتمسَّك بالعهد الذي قطعه على نفسه أمام الله يوم تعلَّم صناعة الطب، كما **يريد للعليل أن يثق بطبيبه**، وأن يُصغي لنُصحه ويأخذ بتوجيهاته، وأن يكون، كذلك، « من أهل الصبر والجَلَد »(٦).

ولقد رأى كثيرٌ من الباحثين أن من يقرأ « كتاب التيسير » يتخيَّل أنه يستمع إلى **درس يُلقيه عليه أستاذٌ متمكّن قدير!** لنصغِ إلى أبي مروان وهو يشرح لنا « **تركيب العين** »، حسب تصوّره لذلك وتصوّر أسلافه :

« والعين مركَّبةٌ من عدّة طبقات، أولها مما يلي القِحْف كأنها غشاء، ويليها إلى جهة الهواء شبيهةٌ بالمشيمة، وتلي المشيمة شبيهة بالشبكة. وللعين رطوبات أشرفها الجليدية، وهي الآلة للإبصار. وهي بين رطوبتين : فمن جهة القِحف الرطوبةُ الزجاجية، وهي للجليدية كالغذاء لموافقتها لذلك، ومما يلي الهواء الرطوبةُ البيضية وهي تُندّى الجليدية وتحيط بها وتحفظها. والمحيط بالرطوبة البيضية يشبه العِنَبَة، لونها أسود فِرْفيريّ، ويعلوها غشاء محيط يشبه القرن المنحوت

مركّب من أجزاء كالصفائح، ويحيط به، إلا اليسيرَ منه مما يلي خارج العين، الملتحمُ وهو لا يعمّ القرنية كلها... »[٧].

ثم انظرْ إلى دقّته وهو يشرح لك طريقةً بها تستطيع، إن كنت طبيبا، أن تُخلّص مريضك من أوجاع تُسبّبها له **حصى في الكُلى أو في المثانة**... فإذا ما اشتدّ الوجع على العليل، لانسداد مجرى المثانة، بسبب اندفاع شيء من الحصى إلى هذا المجرى، يقول ابنُ زهر:

« رقِّد العليلَ على ظهره وُمُرْه أن يهتزّ، لأن كلّ جسم أرضيٍّ ينزل بطبعه إلى جهة الأرض، فإن الحصاة ترسُب إلى المثانة. وليفعلْ ذلك في الحمّام (... وأن) يبول وهو على ظهره، وأن يَغمِزَ بيده غمزاً خفيفاً على موضع المثانة من خارج، فإنّ العليل يبول على تلك الحال وتسكن شدةً ألمه جملةً »[٨].

وقد تحدّث بعض الباحثين الغربيين عن **ابتكارات في الطب** استحدثها ابنُ زهر. يقول المستعرب الفرنسي **غبرييل كولان**، بحماسة ملحوظة:

« ونجد في آثار ابن زهر، لا نظرياتٍ أصيلة فحسب، ولكن نجد أيضا ابتكاراتٍ مستحدثةَ لم يسبقه إليها أحد، كوصفه للأورام التي تحدث في الغشاء الذي يَقْسم الصدرَ طولاً، أو قرحةِ الحجاب الحاجز، وهي أمور لم يسبقه إلى وصفها أحد. وكان أولَ طبيب عربي يَقبل عملية خزع الرغامي. وقد عرف التغذية الصنعيّة عن طريق البلعوم والشرج وشرح طريقتها »[٩].

فأما **الورم، في ذلك « الغشاء الذي يقسم الصدرَ طولاً »** والذي يُسمَّى اليوم: « المُنَصِّف Mediastin »، فإليك الوصف الذي أبقاه لنا طبيبُنا العربيُّ منذ أكثر من ثمانية قرون... يقول:

« ويحدث في الصدر، في الغشاء الذي يقسمه طولاً والرئةُ والقلب منوطةٌ به، أن يَرِم (...) وورمُ هذا العضو يتبعه سُعالٌ ملحّ، ووجعٌ يمتدّ طولاً إلى اللَّبّة، واختلاطٌ في الذهن، وحمّى حادة. وأما النبض، فإنه يكون مِنْشارياً بذات موضع الورم (...) ويجد صاحبهُ تلهّباً وعطشا شديدا، واستنشاق الهواء البارد يُسكّن عطشه أشدَّ ممّا يسكّنه شربُ الماء البارد. وأما التنفّس، فيكون صغيراً متواتراً شديد الحرارة. وفي مثل هذا الورم القصدُ فيه لازم »[١].

وقد يقوم ابنُ زهر **بتجربة**، ولكنه لا يَنصح الأطباء بها، لأن الأمر، كما يراه، « عويص في نفسه »، إلا أنه يذكرها لك في ختام بحثه حَذِرا! ففي حديثه **عمّا يَعرِض في الرقبة من الأورام**، من « انتفاخ اللهاة »، التي « إذا عَظُم ورمُها لم يُؤمَن الاختناق ». و « الذُبَحَة ». التي تكون في « عضل الحنجرة إذا ورمت ». وكذلك الأورام في ما يلي الرقبة : في « قصبة الرئة » وفي « المري »... يقدِّم لك، في حديثه ذاك، كلَّ ما عنده من علاجات. وبعدئذ ينصحك، أنت الطبيب المداوي :

« وأقول لك، في هذا الموضع، قولةً اعتمد عليها، في هذا وفي سائر أورام باطن البدن (...) : **أن تُماطل العليلَ وتُدافعَه عن النوم**، حتى يأخذ الخلْط [11] في التحلّل والارتداع (...) واجتهدْ فيه بتلطُّفٍ من غير حَمْل، مثل أن تَشْغَله بالأحاديث المطربة! »، وشمِّمْه رائحةَ الكافور، فإنَّ ذلك يُعينه على قلة نومه وسهره، أو رائحةُ شجرة الرُّهبان، مفرِّقاً في هذا بين حالات يكون فيها العليل شاباً أو كهلاً أو شيخا، وبين ما إذا كان الفصل صيفاً أو شتاء... إلى أن يقول :

و « إني أَضربتُ عمّا ذكره الأطباء، في علاج « **الذُبَحَة المُفْرطة** »، من **شقّ الرئة** شقّاً يكون قَدْره مثلَ ثُقْب الأنف الواحد أو دون ذلك (...) غير أني، وقتَ طَلَبي، عندما رأيتُ ما ذكره الناس المتأخرون من ذلك (...)، **شققتُ قصبةَ عَنْز**، بعد أن قطعتُ الجلد والغشاء تحته، وقطعتُ من جوهر القصبة قطعاً باتّا دون قَدْر التُّرْمُسَة، ثم التزمتُ غسل الجرح بالماء والعسل حتى التأم، وأَفاق إفاقةَ كلية، وعاش مدة طويلة... ».

ومع نجاح تجربته في ذلك العَنْز، فإنَّ طبيبنا يُنبِّه : « ولكن هذا شيء لم يستعمله أحدٌ ممّن لحقناه وممّن لحقه سلفُنا، فلهذا لم أذكره بدءاً »! [12].

وهنالك عدد من الباحثين أكدوا أن ابن زهر **كان أول من وصفَ طفيليّ الجَرَب**، المسمّى « صؤابة الجرب »، وذلك في قوله، هذا الدقيقِ الواضح :

« ويحدث في الأبدان، في ظاهرها، شيءٌ يَعْرِفه الناس بالصؤاب، وهو حِكَّةٌ تكون في الجلد، ويخرج ـ إذا قُشر الجلد ـ من مواضع منه، **حيوانٌ صغير جدا يكاد يفوت الحسّ** » [13].

ومن **ابتكارات** أبي مروان، التي لم تَرِدْ في كتابه[١٤]، ما رواه ابنُ أبي أصيبعة من أن الخليفة الموحدي عبدالمؤمن « احتاج إلى شرب دواء مسهل، وكان يكره شرب الأدوية المسهلة، فتلطَّف له (طبيبُهُ الخاص) ابنُ زهر في ذلك، وأتى إلى كرمة في بستانه فجعل الماء الذي يسقيها به ماءً قد أكسبه قوةَ أدوية مسهلة، بنَقْعها فيه أو بغليانها معه! ولما تشرّبت الكرمة قوة الأدوية المسهلة التي أرادها **وطلع فيها العنب وله تلك القوة**، أَحمى الخليفة، ثم أتاه بعنقود منها، وأشار عليه أن يأكل منه. وكان (الخليفة) حسنَ الاعتقاد في ابن زهر. فلما أكل منه، وهو ينظر إليه، قال له : « يكفيك يا أمير المؤمنين، فإنك قد أكلت عشر حبّات من العنب، وهي تخدمك عشرة مجالس! ». فاستخبره عن علة ذلك، وعرّفه به. ثم قام على عدد ما ذكره له، ووجد الراحة. فاستحسن منه فعله هذا وتزايدت منزلتُه عنده »[١٥].

ومن **أخلاق ابن زهر الطبية** أنه كان ـ إلى اعتداده بنفسه وبعلمه ـ متواضعاً لا يتردد في التراجع عن رأيٍ له متى بدا له أن ثمة رأياً أفضلَ منه، وكذلك في الاعتراف بخطئه ـ إن أخطأ ـ مع التعبير عن بالغ الأسف والندم!

روى ابن أبي أصيبعة، في ترجمته للطبيب « أبي بكر محمد » ابنِ طبيبنا عبدالملك والمعروف بـ « الحفيد »، أنه ـ وقد كان طبيباً « صائبَ الرأي، حسنَ المعالجة، جيدَ التدبير » ـ سمح لنفسه، وهو في « حال شبيبته »، أن يُشير على الخليفة عبدالمؤمن بوجوب أن يُبدِّل، بدواءٍ مفرد كان أبوه قد وصفه له، دواءً غيرَه قام هو بوصفه! فلم يتناول عبدالمؤمن هذا الدواء، فلما رآه الطبيب الأب قال : « **يا أمير المؤمنين، إن الصواب في قوله!** »، وبدَّل الدواء، فوجد الخليفةُ نفعا بيِّنا[٦].

ولكنه **يعترف بخطئه صراحة، إذا ما أخطأ في تشخيص مرض أو وصف دواء، معبِّراً لك عن عميق ندمه وهو يستغفر الله من الغلط!**

يقول، في « التيسير »، إن الأطباء يتكلمون بحسب إدراك عقولهم : « وتقف عقولنا فيما حُجِب عنها! ». ثم يروي ما كان منه، وهو في أول اعتقاله بمراكش، فقد شكت « المرأة »[١٧] أمراضاً اقتضى الحال أن يصف لها أدوية، لم يكن لأحد قط أن يتخيَّل ـ مع شُرب جزء يسير منها ـ أن « الجنين يبقى » إن كانت المرأة حاملا! وقد تمادى في تجريعها الدواء

دون أن يُؤثّر فيها شيئا... حتى تبين له أنها حامل! يقول : « **فندمتُ. واستغفرت الله من الغلط** »، ومع هذا ـ يقول ـ « وُلد ذلك الجنينُ سويّاً بإذن الله. وها هو عندي! »[١٨].

على أنه كان، **في ابن زهر، جانبٌ** « **صيدلانيّ** » إلى جوار الجانب «الطبي». في تكوينه العلميَ والعملي. يقول في ذلك ـ كالمعتذر! ـ : « ... وأما أنا، **فإنّ في نفسي مرضاً من أمراض النفوس**، من حبّ أعمال الصيدلانيين، وتجربةِ الأدوية والتلطّفِ في سَلْب بعض قوى الأدوية وتركيبِها في غيرها، وتمييزِ الجواهر وتفصيلها، ومحاولة ذلك باليد. وما زلت مغرماً بذلك مبتلىً بحبّه، فسلكتُ هذا المنهاج شهوةً فيه، وإن كان على ما هو عليه من الامتهان!! »[١٩].

وفي اهتمام ابن زهر الملحوظ بالأدوية، نراه يوجّه إلى الأطباء هذا **النصح الغالي**... استمع إليه :

« ولا بد لك أن تنظر **بحسب القوة والسن والمزاج**، كما قد ذكرتُ لك. فإنه ليس يحتمِلْ من الأدوية الصبيّ ولا الشيخُ الفاني ما يحتمله الشابّ أو الكهل؛ وكذلك ليس يحتمل أهلُ الدَّعة والخَفْض ونَعامةِ الأبدان وأهلُ الزَّعَر[٢٠] من الأدوية ما يحتمله القرياتيّون[٢١] الذين أبدانهم سُمْر قحلة[٢٢] (...). والمزاجُ الطبيعي لأهل الدعة والزَّعَر أرطبُ من المزاج الطبيعي للقرياتيين أهل الجَلَد. فتذكّرْ هذا أبدا، ولا تضرب بيدك إلى علاج حتى تخطر هذا في نفسك. والله أسأل أن يوضح لك منهاج الصواب بقدرته »[٢٣].

ولن أدعك، عزيزي القارىء، قبل أن أذكّرك بأنّ من الغذاء، الذي كان الأولون يرونه نافعاً، « الحيّات »، على أن تُراعى في انتقائها، وفي ذبحها، وفي إعداد الأقراص من لحمها، طرقٌ خاصة! فالحياة « يزداد شرّها كلما بَعُدت مواطنُها عن المياه »، ويتابع العالم الدكتور أحمد شوكت الشطي، مؤرخ الطب، في حديثه عن مخطوطة ابن زهر الموسومة بـ « الأغذية »، فيقول : ويذكر ابنُ زهر في صدد ذلك خبرَتَهُ قائلاً : « وأما أنا، مراراً كثيرة أمرتُ من يشكو فساد مزاجه أن يأكل من الأفاعي بيضَها، فانتفع بذلك »، وهو قد أَطعمها للخليفة المرابطي علي بن يوسف فانتقع بها، ثم يشرح ابنُ زهر « طريقة ذبحها الضامنة لعدم تسرّب سمومها إلى جسمها »[٢٤]... فماذا ورد حول ذلك في « كتاب التيسير »؟

يقول ابن زهر في « الجامع »، وهو الجزء الذي ألحقه بـ « التيسير »، تحت عنوان « **صفة عملِ أقراص الأفاعي** » :

« يؤخذ من الأفاعي المعتدلةِ القدّ، الحُمْرِ الأعين، السريعة الحركة، الواسعة الرؤوس، التي يتحوَّل طرف فكها الأعلى إلى فوق كأنه ثؤلول. تأخذها في فصل الربيع، بعد أن يمضي عليها وهي تخرج من أجحارها نحو عشرين يوما. ولا تكون أذنابها متلوِّنة، وهي صفة الإناث وهي المستعملة، فأْمرْ بقطع رؤوسها وأذنابها، وقدِّرْ ما تقطع من رؤوسها وأذنابها أربعَ أصابعٍ، تُقطَع دُفعةً واحدة بسكّين على هذه الصفة : يوضع عليها، ويُضرَب، بمِرْزَبَّة لها ثِقلٌ معتدل، على ظهر السكين لينقطع طرفاها دُفعةً. وأجودها ما تحرَّكت جثثُها بعد القطع بسرعة ودامت حركتها. تُسلخ الأفاعي برفق بعد قطعها، وأْمر بإزالة شحومها ومِعَاها. ثم توضع في قِدْر جديدة على نار فحم فيما يغمرها من ماء العيون، ويوضع عليها في الماء ملحٌ يسير وشبث رطب لا يابس، وتُطبخ. فإذا نَضِجتْ لحومها نُضْجاً جيدا، فأْمر بإنزال القدر، وأْمر بتنقية الشوك من لحومها، ثم أْمر بسحق اللحوم مع زنتها من خبز مختمر من سميد، حتى يأتي الجميع شيئا واحدا، ثم يُقرَّص ذلك. فإذا قرَّصتَها فامسحْ يديك بدهنِ بَلَسَان، وجفِّف الأقراص في الظل »[٢٥].

٤ ـ اعتقال ابن زهــر :

ألمحنا، غير مرة، إلى أن عبدالملك بن زهر **اعتقل وقضى مدةً في سجنٍ بمراكش!** والواقع أن **المصادر التاريخية لم تُفصح لنا عن الأسباب** التي حملت الخليفةَ المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين على سجنه، وإن قال « ابن الأبّار » عن أبيه « زُهر » أنه « توفي بقرطبة منكوبا »[٢٦].

وأما اعتقال الابن، عبدالملك، فقد أشار هو نفسه إليه في « التيسير » مراتٍ كثيرة. فقد كان يتوقَّف وقفاتٍ مُفعمةً بالمرارة والألم، كلما عنَّت له ذكرى من أيام السجن، كما أنه أشار مرة إلى تجوُّله « منفيّاً في البلاد مع أحد الثوار! »[٢٧]. وقد تبيّنا أيضا، شيئاً من معاناته لدى استئنافه عملَهُ بعد إطلاق سراحه، وقبل أن يقع ذلك « الانقلاب » الذي آل فيه الحكم إلى أيدي « الموحدين ». وكما غَمُضَت علينا أسبابُ اعتقاله، **كذلك جَهلنا المدةَ التي قضاها** بين السجناء المعذّبين في سجن مراكش أيام تلك الاضطرابات والفتن[٢٨].

ولقد كان متوقّعاً من طبيبنا العالم المتطلع أن يستفيد، وهو في السجن، من مشاهداته، فيُضيف إلى معارفه الجمّة تجاربَ مما يُعاين في عالم السجناء. يقول، في حديثه عن « الأمراض الوبائية وما يكون من الحُمَّيات فيها »، الوباء الحادث برداءة الأغذية، أنّ الوباء يكون « أيضا عند إفراط المجاعات واضطرار الناس إلى أكل الحبوب الرديَّة (... أو) اللحوم الرديّة (...)، وقد شاهدتُ، وأنا في أَسْر علي بن يوسف وفي سجنه، قوماً، كانوا في أطباق سجنه المعروف بـ « قرقيدن »، يتطارحون على أعشاب كانت تُزال عن السقوف ويأكلونها. وإن مما كانوا يأكلون نوعاً مذموما ممن أنواع اليتوع وغير ذلك لألم الجوع. وكان يموت كلَّ يوم منهم عدد من عشرة »[٢٩].

على أن حاجة علي بن يوسف إلى طبيبنا العليم ظلت قائمة حتى **وهو في السجن. فكان البلاط يعرض عليه بعضَ الخاصة لمعالجتهم**، ومنهم من وصفه ابن زهر بـ « خطيب » الخليفة عليّ، كانت « به حصاةٌ وهو في أسباب الهلاك، فأفتيتُه بشُرب ثلثٍ واحد من درهمٍ واحد من دهن البَلَسان، فلم يلبث أن بالها بعد يوم، أو أزيد من يوم. فاستغرب ذلك المعالجون والمختصون به وبالشقيّ صاحبَه[٣]، فسألني حيث ذُكر فقلت قد ذُكر »[٣١].

٥ ـ وفاة ابن زهر بمرض يسمّى « النّغلة » :

قلنا أنه **لم تُعرف السنة التي ولد فيها عبدالملك بن زهر**. إلا أن هناك من يقول إنه كان، يوم حضرتْه الوفاة، قد بلغ السبعين، وهنالك من يرى أنه تجاوز التسعين. وكانت وفاته، مثل أبيه، بـ « **النَّغْلَة** »، ذلك المرض المستعصي على البرء الذي كان قد أتى على وصفه في « التيسير » فقال : والنَّغْلات هي « أورامٌ تكون تحت الكتف، غائرةً إلى الداخل، تعرِض في اليمين وفي الشمال (...) وإنما تعرض لمن أَسنَّ، وأكثر ما تكون إذا تعرَّض للإنسان أَنكادٌ وكان يُكثر الفكرةَ وتتوالى عليه الهموم... »[٣٢].

وممّا تحدّثُنَا به إحدى الروايات أنه كان في إشبيلية، أيام ابن زهر، طبيبٌ يُعرف بـ « الفار »، دأب على أن يُداعب أبا مروان، المُكثر من أَكل التين، بقوله : « **لا بد أن تعرِض لك نُغْلةٌ صعبةٌ بمداومتك أكلَ التين!** »، وابنُ زهر يستجيب للدّعابة بمثلها : « ولا بد، لكثرة حِمْيتك وكونك لم تأكل شيئاً من التين، أن يُصيبك الشّناج! ».... وتقول

الرواية : « فلم يمت المعروف بالفار إلا بعلّة التشنّج، وكذلك أيضا عرض لأبي مروان بن زهر دُبَيْلة في جنبه وتوفي بها! وهذا من أبلغ ما يكون من تقدمة الانذار »! [٣٣].

وكان ابن زهر قد قال في النَّغْلات : و « أما الحادثةُ (منها) عن خلْط محترق، فيكاد أن تكون لا بُرء لها! (... و) مثل هذه لا ينفع فيها عملُ اليد، ومتى نالها الحديدُ [٣٤] تفاقم أمرها، وهي تأكل ما يتّصل بالموضع أكلا » [٣٥].

ويقول عن موت أبيه بها ـ ولم يكن حاضراً مرضه، لأنه كان في مراكش ـ أن النّغلة أصابتْه « في الجانب الأيسر وامتدّت طولاً نحو الشبر. ثم عاد الموضع لا يحسّ. وكان المتولّى لعلاجه يقطع أجوافَ النّغلة فلا يحس بذلك. ولم يزل الأمر كذلك حتى وصل بالاتصال مضارُّ ذلك إلى قلبه، فعرضه سوءُ تنفُّس نحو يومين، ومات رحمه الله » [٣٥].

ومعرفته ـ طبيباً عالماً ـ بالأدواء، وكونُ أبيه قد قضى بهذه العلّة نفسها، التي ـ ها هي ذي ـ تَدْهَمه هو أيضا، ذلك ما جعله يستسلم لعجزه عن مداواتها! ولقد كان يستمع، بعد أن استفرغ جهده في معالجة نفسه بالمراهم والأدوية التي يعرف، إلى ابنه، الطبيب الشاعر « أبي بكر محمد »، وهو يقترح عليه : « يا أبي! لو غيّرتَ هذا الدواء بالدواء الفلاني، ولو زدتَ من هذا الدواء، واستعملتَ دواء كذا وكذا! »... يصغي الأب إلى ابنه، ثم يقول : « يا **بني! إذا أراد الله تغيير هذه البُنية، فإنه لا يُقدَّر لي أن أستكمل من الأدوية إلا ما يتم به مشيئته وإرادته!** » [٣٦].

وتوفي ابن زهر سنة ٥٥٧هـ (١١٦٢م)، ودفن بإشبيلية خارج باب الفتح.

٦ ـ آثــاره :

ألفّ أبو مروان عبدالملك بن زهر عددا من الكتب الطبية، والموجودُ منها في المكتبات العالمية هو :

١ ـ « **كتاب الاقتصاد في إصلاح الأنفس والأجساد** »، ألفه للأمير المرابطي ابراهيم بن يوسف بن تاشفين، وثمة مخطوطةٌ منه في المكتبة الوطنية بباريس.

٢ ـ « **كتاب التيسير في المداواة والتدبير** »، ثمة مخطوطة منه في كل من : باريس، والرباط، والمكتبة البودلية في اكسفورد، والمتحف البريطاني بلندن.

٣ ـ « **كتاب الأغذية** »، مخطوطة منه بباريس.

ومن الكتب التي ذكرتْها المصادر التاريخية ولم يتمّ العثور عليها :

٤ ـ « **كتاب الزينة** ».

٥ ـ « **تذكرة في أمر الدواء المسهل** »، كتبها لولده الطبيب أبي بكر محمد الذي سمّي فيما بعد بالحفيد.

٦ ـ « **مقالة في علل الكُلى** » .

٧ ـ « **رسالة في علّتي البرص والبهق** »، كتبها إلى بعض الأطباء بإشبيلية.

٨ ـ « **تذكرة في علاج الأمراض** »، كتبها لولده أبي بكر[٣٧].

٧ ـ ما يبقى من ابن زهر :

في « كتاب التيسير في المداواة والتدبير »، رأينا ابنَ زهر وهو **يتحدّى** « **مخالفيه المتوقّعين** »، في يومه ذاك وفي غده، أن يُحكّموا « **التجربة** » في ما بينه وبينهم... يقول :

« كلّ ما ذكرتُه في كتابي هذا وأثبتُّه، لا شكّ سيروم من يتعسَّف تزييفه بالكلام! **وأنا أُحاكمهم ـ كنتُ حيّاً أو ميتاً ـ إلى التجربة...** »! [٣٨]

والتجربةُ، فيمـا ابتكر عبدالملك بن زهر وجدَّد، ظلّت قائمةً بعد وفاته رحمه الله، كما ستبقى فيصلَ الحكم في كل ما يَقبل التخريبَ من العلوم. وكان لا بد للتجربة أن تؤكد صحةَ الصحيح الذي جاء به، مثلما تُبيِّن خطأَ ما عداه.

ومع تقدّم العلوم الطبية والمعارف الانسانية، في المائة سنة الأخيرة، فإن كثيراً من المسلَّمات عند الأقدمين قد تبدَّد وذهب أدراجَ الرياح، في ظل الوثبات الكبرى في الطب، وفي العلم، وفي سائر مناحي الحياة.

فكـم بقـي من طب ابن زهر، تحت وطأة التجريب، وكم ذهب؟

إلا أنّ عظمة ابن زهر تُقاس بموازين عصره ومعاييره، لا بموازين أيامنا ومعاييرها. ولقد كان في عصره، طبيباً فذّاً، في علمه، وفي تجريبه وابتكاره، وفي أخلاقه الطبية أيضا، وفي ما كتب مخلّدا ومخلَّدا[٣٩].

الهوامـــش

(١) يقول ابن زهر : « الحمد لله الذي كلُّ ما تقع الحواسُّ عليه يشهد له بـ (**الوحدانية**) والقدرة، وصلى الله على محمد المرتضى، ورضي عن أصحابه أعلام الدين ومصابيح (**المهديين**)... ». « التيسير » : ص٧.

(٢) ليس صحيحاً ما ظل يردّده المؤرخون والباحثون طوال ثمانية قرون ونيّف، من أن ابن زهر قد ألّف كتابه هذا **بطلبٍ من معاصره ابن رشد**، وأن هذا الأخير عندما ألّف « كتاب الكليات »، في الأمور الكلية في الطب، « قصد من ابن زهر أن يؤلف كتابا في الأمور الجزئية لتكون جملة كتابيهما ككتاب كامل في صناعة الطب »... **تلك « الغلطة التاريخية »** التي وقع فيها ابن أبي أصيبعة (٥٩٦ ـ ٦٦٨هـ) في كتابه « عيون الأنباء في طبقات الأطباء »، ثم تناقلها ـ دون تمحيصٍ ـ كلُّ من كتب عن ابن زهر وكتابه الشهير هذا!

وقد أعددتُ، في تصحيح هذه الغلطة، دراسةً عنونْتها « **مناقشة ابن أبي أصيبعة في مقولته عمّن دفع ابن زهر لتأليفه كتاب التيسير** »، بيّنت فيها أن « تيسير » ابن زهر سابقٌ زمنيّا، في التأليف وفي الظهور، على « كليات » ابن رشد، ألقيتُها في المؤتمر السنوي الثامن لتاريخ العلوم عند العرب الذي أقامه معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب يومي ٢٥ و٢٦ نيسان (ابريل) ١٩٨٤، ثم نشرت الدراسة في « **المجلة العربية للثقافة** » (التي تصدر عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم) العدد السابع، ذي الحجة ١٤٠٤، سبتمبر (ايلول) ١٩٨٤.

(٣) « التيسير » : ٤٨٦ و ٤٨٧.

(٤) توفي بدمشق سنة ١٩٨٠، رحمه الله.

(٥) طُبع الكتاب **بدار الفكر بدمشق**، وجاء في ٥٦٠ صفحة من القطع المتوسط (١٧ × ١٤ سم)، وأُلحقت به فهارس بالمصطلحات الطبية وأسماء الأدوية والأغذية المفردة والمركبة، أعدّها **الدكتور مختار هاشم**.

(٦) **خاصة عند تجبير كسر العظام**، فإن كان العليل « خوّاراً ضعيف النفس ولا شجاعة له (...) فلا بد أن تستعين على ذلك بخَدَمَةٍ حُذّاق لهم جَلَدٌ وقوة يغلبون عليه عندما يجدُ الألم، فلا تُمْكِنْه حركةٌ كيلا يُفسد عليك عملك! ». « التيسير » : ٣١٧.

(٧) « التيسير » : ٥٧.

(٨) « التيسير » : ٢٧٦ و٢٧٧.

(٩) كتاب « الطبيب العربي الأندلسي عبدالملك بن زهر الإيادي بمناسبة الذكرى التسعمائة لمولده، أسبوع العلم الثالث عشر ١٩٧٢ » الذي أقامه بدمشق المجلس الأعلى للعلوم، الصفحة : ١٣٣. وسوف نشير إلى هذا المرجع باسم « **كتاب المجلس** ».

(١٠) « التيسير » : ٢٢٦ و٢٣٠.

ثم يحدثنا، ابنُ زهر، عمّا **عاينه هو في نفسه** من أعراض هذا المرض، يوم كان مطارداً من قبل السلطة (ذلك أنه اعتُقل مدة، كما سيجيء !)... يقول : « فلما أردتُ النوم وجدت حسَّ الوجع في القسم المذكور مستطيلاً، فلم أنزل من مضجعي إلا والأمرُ قد تفاقم، والسُّعالُ قد ألح إلحاحاً كثيرا، ووجدت نبضي صلباً شديد الصلابة. وفي خلال ذلك الْتهبتْ بي حمّى حادة، فوجهتُ عند الفاصد، وفُصِدتُ نحو العشاء الآخر واستفرغت من الدم نحو رطل، وبقيتُ ليالي تلك في جهد شديد من الحمّى والسعال... »، « التيسير » : ٢٣٣.

(١١) يأخذ ابن زهر **بنظرية** « **الأخلاط** »، التي تحاول أن تفسّر فعلَ الدواء في الأجسام، تلك التي سادت الطب من أيام الإغريق حتى العصور المتأخرة، متبعا في ذلك الطبيب الاغريقي الأشهر « **جالينوس** »، صاحب هذه النظرية التي كانت ترى الكون مؤلفاً من أربعة عناصر هي : النار والتراب والهواء والماء، تُقابل كلاً منها خاصةٌ معروفة : فللنار الحرارة، وللتراب البرودة، وللهواء اليبوسة، وللماء الرطوبة، والجسم مؤلف من هذه العناصر، ويكون عمل الأدوية هو أن تُعيد التوازن بين هذه العناصر، ففقدانه يؤدي إلى المرض فإلى الموت.

(١٢) « التيسير » : ١٤٨ – ١٥٠.

وفي استقصاء ابن زهر ودقته العلمية يشير، خاللَ حديثه هذا، إلى أن الأطباء كانوا قد قالوا أن « جالينوس لم يذكر هذا العلاج »، ويضيف : إنهم لم يصيبوا في قولهم، فإن جالينوس قال : « **فكثيراً ما يُقطَع الثُّرْبُ وتُشقّ القصبة** »! وقد عنى ابنُ زهر بـ « **الثرْب** » هنا : شحم العنق الذي يلي قصبة الرئة، وأما عن « **القصبة** » فقد قال : « جرت عادة القدماء بأن لا يُسمّوا القصبة بإطلاقٍ إلا قصبة الرئة »، « التيسير » : ١٤٩.

(١٣) « التيسير » : ٣٦٤.

ولكن **الدكتور ميشيل الخوري**، محقق الكتاب، يُبيِّن، في مقال له سابق على تحقيقه « التيسير »، أن ما يقوله هؤلاء الباحثون يتفق مع ما جاء في **معجم دورلند الطبي الأمريكي** (طبعة ١٩٦٥م) من أن ابن زهر « وَصَفَ صؤابةَ الجرب »، ومع ما ورد في **دائرة المعارف البريطانية** (١٩٦٥م) من أن ابن زهر « كان أولَ من وصف الجرب والصؤابة المسببة له ». إلا أن آخرين – يتابع الدكتور الخوري – قالوا أن « ابن زهر، بوصفه صؤابة الجرب، كان أولَ عالم في الطفيليات بعد « **الاسكندر الترالي** » البيزنطي، الذي كان من أهل النصف الثاني من القرن السادس الميلادي ». ويضيف أنه « يتضح من إحدى الدراسات الحديثة أن **أحمد الطبري الفارسي**، وهو من أهل النصف الثاني من القرن الميلادي(!) كان قد سبق ابنَ زهر إلى وصف صؤابة الجرب في كتابه المعالجة البقراطية »، « كتاب المجلس » : ١٨٨ و١٨٩.

(١٤) ربما لأنها وقعت له بعد أن نفض يده من تأليفه!

(١٥) « طبقات الأطباء »، ٢ : ٦٦.

(١٦) « طبقات الأطباء »، ٢ : ٦٨.

(١٧) يعني : حليلته.

(١٨) « التيسير » : ٢٨٥.

ثم إن ابن زهر يستشهد، بعد هذه الواقعة، بحالة، ذكرها جالينوس، انخرق فيها غشاء الدماغ : « والمعلوم المعهود أنّ من انخرق ذلك منه يموت على الفور. فلما رأى جالينوس رجلا انخرق ذلك منه وأفاق، قال : « **فأحياه الله** »! ». يقول ابن زهر غيرَ كاتم إعجابه : « **وما أبدعَ قولَ جالينوس!** »، ثم يضيف : « وكذلك الرجل العاقل

من الأطباء والفلاسفة يستريب بنظره ويقف، ويسند علم ما لا تنتهي عقول البشر إليه من ذلك، إلى الله سبحانه »، « التيسير » : ٢٨٥ و٢٨٦.

(١٩) « التيسير » : ٣٢٠.

يقول : « **الامتهان** »! لأنه تلقى، عن أبيه الطبيب أبي العلاء، أنَّ على الطبيب أن يمتنع عن ممارسة ما يسميه « **أعمال اليد** ». تلك الأعمال التي ـ وإن كانت متعلقةً بالطب ـ جديرٌ بها أن تُؤدّى من قبل فئة أخرى من العاملين في المجال الطبي، هم « **صناع اليد** » (وبعضهم ممن نسمّيهم، في مصطلحنا الحديث، بالجراحين، وبعضهم بالمساعدين والممرضين والخدم).

وقد عدَّد ابنُ زهر، في موضع من « التيسير »، غير قليل من هذه الأعمال... التي منها « الأغذية والأدوية »، فإن الطبيب ـ كما أخذ عن أبيه ـ يُدبّر بالأغذية والأدوية أمر المريض، ولكنه « لا يتناول بيديه شيئا من ذلك، كما ليس من شأنه أن يعقد المعاجن إلا في الضرورة »، « التيسير » : ٣١٨ و٣١٩. ومن هنا يرى أبو مروان في « هوايته » هذه خروجاً عمّا رسم أبوه، له وللأطباء عامة!

ومع إقبال ابن زهر على تجربة الأدوية، على نحو ما « اعترف » لنا، فإنَّ ذلك لم يُعْفه من اتهام « **لطيف** » يوجهه إليه، بعدما يزيد على ثمانية قرون من الزمان، **المستعربُ الإسباني « سلفادور غوميث نوغاليث »**، الذي قال : « وكثيرا ما يقال أن (عبدالملك) **كان طبيباً أرستقراطياً**، أي أنه كان يكتفي بمعالجة المريض، ووصف الدواء، بدون أن يتنازل ويركب الدواء، أو يلّوث يديه في الجراحة التي كان يعهد بها إلى مساعد له »! « المجلس الأعلى للعلوم، أسبوع العلم الثالث عشر، الكتاب الأول »، الدكتور سلفادور غوميث نوغاليث، محاضرة بعنوان : « ابن زهر الطبيب الأندلسي » : ٢٩٨. وسوف نشير إلى هذا المرجع باسم « محاضرات المجلس ».

(٢٠) الزَّعَر : قلّة الشعر. والزَّعِر : القليلُ الشعر والمتفرِّقُه، كالأزعر، وهي زعراء ج زُعْر.

(٢١) الفلاحـــون.

(٢٢) يابســـة.

(٢٣) « التيسير » : ٤٢٩.

(٢٤) « كتاب المجلس » : ١٤٣، مقال بعنوان : « منتحبات من كتاب الأغذية ».

(٢٥) « التيسير » : ٤٧٧ و٤٧٨.

ويلاحظ، في النص، مدى ترفُّع ابن زهر عن أن يَرضىٰ للطبيب أن يعمل بيديه في تحضير هذا الغذاء الدوائي! إنه ليُخاطبه : « فأمرْ » بقطع رؤوس الأفاعي، « يُضْرب » السكّينُ، « تُسلَخ »، « وأْمرْ » بإزالة شحومها... يَطلبُ منك، بصفته أستاذاً لك، أن « تأمر » مساعديك بالعمل، مستخدماً في ذلك، بعد فعل الأمر، المضارعَ المبنيَّ للمجهول!

(٢٦) « التكملة لكتاب الصلة »، المطبوع في مجريط ١٨٨٦، نقلاً عن « كتاب المجلس » : ٢٢.

(٢٧) « التيسير » : ٢٥١.

(٢٨) في **أسباب اعتقاله، الغامضة**، نتساءل : ترى **هل مال عبدالملك وأبوه زُهر، إلى دعوة الموحدين** التي بدأ انتشارها سنة ٥١٥هـ، قبل أن يستفحل أمرها فتُقوِّض أركانَ الدولة، فنقم عليهما الخليفة المرابطي علي بن يوسف، فنكب الأبَ في قرطبة وساق الابنَ إلى سجن مراكش؟ ذلك أن عبدالملك نال، بعد أن رفرفت راياتُ الموحدين في سماء الأندلس، منزلةً كبرى عند خليفتهم « عبدالمؤمن » حتى إنه غدا طبيبه الخاص!

أقدم رأيي هذا **بتحفّظ، فإنّ من الأسباب الملحوظة، أيضاً**، لمنزلة كبرى ينالها عبدالملك عند الخليفة الجديد، أنه كان أعظمَ أطباء زمانه، **فهو** لهذا وحده جديرٌ بأن يغدو طبيب الخليفة الخاص. **وإن مما يزيد في عطف زعيم الدولة الجديدة على أبي مرزان** أنه كان قد نُكب هو وأبوه، في العهد « البائد »، **في الحرية الشخصية وفي المال!**

(٢٩) « التيسير » : ٤٣٠. ذلك في أثناء الحروب الأهلية الطاحنة التي دارت بين المهديين (الموحدين) وبين دولة المرابطين، وما رافقها من مجاعات.

(٣٠) يقصد الخليفةَ عليّاً بن يوسف!

(٣١) « التيسير » : ٢٧٧.

ويرى المستعرب الاسباني نوغاليث أنّ ما أنقذ ابنَ زهر من الاعتقال هو « براعته الطبية، فقد كان يداوي رفاقه في السجن وافرادَ عائلة الحاكم، لذلك **اتخذه أبو يوسف طبيبا خاصا له، وأوصاه بتأليف كتاب** يكون بمثابة مختصر طبي يُتداول في المحادثات العلمية في البلاط »، « محاضراتُ المجلس » : ٢٩٧ و٢٩٨.

ونرى أنّ اطلاق سراح ابن زهر **لم يُعْقِبه استردادٌ لسابق مكانته** عند الخليفة المرابطي، وهو بالتالي **لم يعد طبيبه الخاص**، وإن كان **يُشارك** غيره من الأطباء في معالجته. يحدثنا ابن زهر أنه، في مرض الخليفة الأخير الذي مات منه، بادر « **سفيان طبيب علي بن يوسف** (حسب قول ابن زهر نفسه) إليه من الأندلس، وكان شيخاً فأجهد نفسه (...)، فدخلتُ عليه فرأيته مضطرباً، وعرض عليَّ ماءه، وكان عهدُ أخذه قريبا (...) ومات إلى ثلاثة أيام »، « التيسير » : ٣٩٩.

ثم إنه لم يَرِد، بين مصنّفات ابن زهر، كتابٌ ألفه بتوصية من « **أبي يوسف** »... وذلك إن كان المقصود بأبي يوسف « **عليّ بن يوسف** ». وأما إن كان الدكتور نوغاليث يقصد الخليفةَ عبدالمؤمن، الذي ألف أبو مروان له « الترياق السبعيني »، فإن الخليفة كان يُكّنى بـ « **أبي محمد عبدالمؤمن** » وليس بأبي يوسف، مع أن من خَلَفَه بعد وفاته كان ولدَه « أبا يعقوب يوسف ».

(٣٢) « التيسير » : ٣٨١ و٣٨٢.

وقد وردت ترجمة الكلمة إلى الفرنسية، في « جدول المصطلحات الطبية الواردة في الكتاب » : Pyodermie gangreneuse وذلك يعني، في المصطلح الطبي العربي الجديث : **تَقيُّح غَنْغريني (أو أكالي)**.

(٣٣) « طبقات الأطباء »، ٢ : ٦٧. و « الدُّبَيْلة » هي النَّغْلة بلغة أهل المغرب.

(٣٤) يعني : الجراحة.

(٣٥) « التيسير » : ٣٨٢.

(٣٦) « طبقات الأطباء » ، ٢ : ٦٧.

(٣٧) « كتاب المجلس » : مقالات وبحوث فيه متفرّقة.

ويلاحظ أن ابن أبي أصيبعة ذكر في « طبقاته »، لدى ترجمته لابن زهر، أنه ألّف للخليفة عبدالمؤمن « **الترياق السبعيني**، واختصره عشاريًا واختصره سباعيًا، ويعرف بترياق الأنتلة » (٢ : ٦٦)، ومع ذلك لم يَذكر هذا الكتاب بين ما عدد من كتبه... **فهل هو** أحد الكتب التي ذكر وقد اختلفت فيه التسمية؟

(٣٨) « التيسير » : ٣٢٦.

(٣٩) لدينا في الإعداد دراسةٌ عن **أدب الطبيب وأدب العليل عند ابن زهر**.

ظاهرة توطين البادية

للأستاذ : عبدالله حمد الحقيل

الملك عبدالعزيز عظيم من عظماء تاريخنا العربي والإسلامي. وليس في وسع الكاتب ان يحيط بأبعاد شخصيته وأعماله وعبقريته وسداد رأيه. وبفضل الله وعونه وتوفيقه استطاع ان يؤسس بنيانا شامخا. ويقيم صرحا اساسه التقوى واتباع الدين الإسلامي الصحيح. ويضع نهضة حضارية ما زال ابناء هذا الوطن يسعدون في ظلها.. وكان اهتمام جلالته ببناء الانسان يدل على اتخاذ المنهج الصحيح في تكوين قواه الفاعلة وهو يدل على حكمة عظيمة تميز بها جلالته. ولقد كتب الكثيرون عن شخصية الملك عبدالعزيز وعن جوانب شخصيته وما تتميز به من سمات ومزايا وقدرة وعبقرية. فقد وهبه الله مواهب عقلية وخلقية، وكان همه توحيد هذه البلاد وجعل كلمة لا اله الا الله هي العليا،وبناء دولة عربية اسلامية تعيد لهذه البلاد وجهها الصحيح. ويقيم صرحا شامخا أساسه التقوى واتباع الدين الاسلامي الصحيح حيث شيد بناءه على الاخلاق والدين وجعلها غاية وهدفا.. ولقد أكد ذلك جلالة الملك فهد في لقائه في جامعة الامام حيث قال « الشرف الأكبر هو قيام هذه الدولة كيانا وتكوينا على القاعدة الاسلامية » لقد جمع هذا الكيان بعد أن كان متفرقا، ووحده بعد ان كان مشتتا[1]..

إن عبدالعزيز ما زال ذكره حيا في النفوس. فهو حي بأعماله الجليلة التي تمثلت في بناء هذا

الكيان الكبير. المملكة العربية السعودية.. ولقد حمل ابناؤه الراية من بعده. يعملون لهذه الامة في إرساء قواعد المجد والتقدم والرقى..

ومهما كتب الباحث فانه لن يستطيع ان يحصى الانجازات التي عملها. وملاحم بطولاته التي غايتها اعلاء كلمة التوحيد، وجمع أبناء هذه البلاد على كلمة الحق.. والوحدة الشاملة. لقد نذر حياته في سبيل الدفاع عن مبادىء الإسلام، وانتشاره وتوفير الأمن والطمأنينة لهذه الامة بعد فترة من التمزق والخوف والانقسامات والفرقة.. تلك الاهداف التي حرص الملك عبدالعزيز على تحقيقها وما زالت حية في اذهان ابناء شعبه.. ولقد كان عبدالعزيز ذا قلب كبير ممتلىء بالحب لأبناء شعبه فكان ذلك دافعه إلى اقامة العدل وتوفير اسباب الحماية والرعاية للجميع.. يقول المؤرخ الانجليزى المشهور «ارمسترونج» في كتابه المعروف «سيد بلاد العرب» كان عبدالعزيز كبير القلب ندى الكف جسورا لا يعرف الصبر عنده حدودا عليما بنفوس العرب حكيما في معاملة القبائل وقد أوتى المزايا والخصال التي يعجب العرب بها..[٢].

ولقد كان الملك عبدالعزيز يقول « اننا نحمد الله على جمع الشمل وعلى جعل الحكم في هذه الديار بكتاب الله وسنة رسوله » وكان يقول « يجب علينا ان نكون عند حسن الظن بنا فلا نتفرق ونتحاقد، لان ذلك من اسباب هلاكنا » وكان رحمه الله مشهورا بالتدين والورع. ونصرة الضعيف، والأخذ بيده، وغير ذلك من القيم الاخلاقية السامية. والمثل العربية الإسلامية الأصيلة.

إن في حياة الملك عبدالعزيز وفي سيرته وفي اخلاقه وفي عبقريته وفي سجاياه وفي فتوحاته وحروبه موردا ثراً لا ينضب معينه. ولو دقق كل باحث ومحقق فسيجد في سيرته وانتصاراته العسكرية[١] والاخلاقية موردا صافيا. ومنهلا عذبا وما زالت صدور الكثيرين ممن عاصروا الملك عبدالعزيز زاخرة بالذكريات والقصص والروايات. وفي كل مجلس أسمع قصصا وبطولات متعددة الأطراف، لم يكتب عنها بعد. تفيض بالخلق الرفيع والمثل النبيلة والشيم العربية الأصيلة، فقد كان هادىء المزاج كريم الاخلاق، حليم الطباع. طيب العشرة ولطيفها. قليل الكلام، ومفيده، كثير التفكير صبورا شجاعا متواضعا[٢]..

ولقد قال لي مرة أحد شيوخ القبائل خلال جولاتى التفتيشية على المدارس: ان حسنات

عبدالعزيز وفضائله لا يعرفها ويذكرها الا من عاش في ذلك العصر المليء بالخوف والتناحر والعداء، فقد كانت كل قبيلة تغزو القبيلة الاخرى، وتأخذ مالها وتستبيح دمها.. وكان الحاج وغيره يتعرض للنهب والسلب من قُطّاع الطرق..

ولهذا كان لشخصية (عبدالعزيز) من القوة والفعالية في النفوس ما أشاع ووطد الأمن، وثبت الاخلاص والولاء لجلالته، وتغلب فيه على كثير من الصعاب لتحقيق نهضة جبارة.

أجل لقد وحد عبدالعزيز هذه الجزيرة وأعاد لها الأمن والاطمئنان وحظى بالحب والتقدير ولقد قيل:

لا يحكم الناس في عصر تعيش به ... الا الذي لقلوب الناس يمتلك

لقد حرص الملك عبدالعزيز على نصرة الدين والحفاظ على العقيدة الإسلامية تحت شعار التوحيد الإسلامي وتوثيق عرى الدين وتوحيد كلمة المسلمين والتأليف بين قلوبهم.[٣]

حتى كانت هذه المملكة المترامية الاطراف المتحدة الاجزاء ولقد خلد الشاعر ابن عثيمين بقصائده تاريخ موحد ومؤسس هذه المملكة وباني نهضتها اذ يقول : ـ

بكم هدى الله ماضينا وآخرنا ... فأنتم رحمة نلنا بها الأملا
يحصى الحصى قبل ان تحصى فضائلكم ... دينا ودنيا واحسانا ومنتحلا

ويقول واصفا الملك عبدالعزيز بالجد والشجاعة والعزيمة :

ذاك الامام الذي كادت عزائمه ... تسمو به فوق هام النسر والقطب
عبدالعزيز الذي ذلت لسطوته ... شوس الجبابر من عجم ومن عرب
ليث الليوث اخو الهيجاء مسعرها ... السيد المنجب ابن السادة النجب

لقد كان طيب الله ثراه لا يملك ـ عندما خرج من الكويت ـ الا ارادته الفولاذية وقلبه الكبير جنبا إلى جنب مع شجاعته التي قهر بها عددا لا يحصى من أبرز رجال عصره، وكرمه الذي طبع عليه دمه ولحمه[٤].

ولم يكن الملك عبدالعزيز قائداً عسكرياً فحسب حيث استطاع بنفر قليل ان يفتح البلدان

ويدك الحصون ويقاوم الاعداء، بل كان زعيما حضاريا ـ يمثل الانسان في نظره قيمة حضارية قمتها الاحترام والتقدير؛ ولذا ينبغي وضعه في المكان المناسب. ولعل ذلك الاتجاه هو أبرز واسمى جهود جلالته، دلالة على اتباعه للمنهج الصحيح في تكوين قواه الفاعلة، وهو يدل على حكمة عظيمة تميز بها جلالته، وكان همه الاكبر ان يجد أبناء وطنه وقد أخذوا اماكنهم في قيادة أمتهم على أسس من الدين الإسلامي، وبذلك تصفو النفوس ويتبوأ الانسان المسلم مكانه الصحيح وسط ذلك العالم..

ومن هنا كانت أولى خطواته الاصلاحية هي تحضير وتوطين البادية فعندما يقف الانسان امام حياة البادية لدراستها يجد نفسه ازاء موضوعات قد تكون متناقضة لأول وهلة، حيث اختلف الكثيرون في تفسير حياة البدوى وصفاته، فبينما نجد البعض قد ذهب إلى وصفه بالقوة وتحمله المشاق [٥] نجد البعض الآخر يذهب بالمقارنة بين البدوى وبين من سبقوه في المضمار الحضاري إلى وضعه في حالة من التفوق والسمو نظرا لما اكتسبه من صفات لا تزال البشرية ترنو اليها لتحقيق قدر منها كالحرية والمساواة والاخاء[٦] فالمساواة مطلقة بين الأخ وأخيه في حدود الحقوق والواجبات التي تحددها القبيلة؛ فلا نزاع هناك ولا اطماع بينهما الا من اجل الاحتفاظ بالثروة التي يتربع على قمتها الخيل والابل[٧].

فحياة الترحال موضع فخر البدوى اتخذها سجية لحياته اليومية واضعا هذه الانطلاقة غير المحدودة نموذجا حيا تميزه عن اولئك المقيدين بقيود التمدن، ويعتبر نفسه لذلك اكثر سعادة منهم ان لم يعتبرهم ادنى مستوى منه[٨]..

ومن طبائع البدو انهم يقيمون وزنا لكل صادق قول، فالقول السديد والحجة القوية اشد تأثيرا في طبائعهم الشديدة الاحساس المتقدة الذهن. وقد اصاب الملك عبدالعزيز بن عبدالرحمن الفيصل آل سعود، هذه الحقيقة وادرك هذا الواقع الذي يعيش فيه قطاع ضخم من مواطنيه.

يقول الريحاني :

(لقد شاهدت معرض العطاء في الرياض، بل كنت اشاهده كل يوم مدة اقامتى هناك. وأعجب جدا لا لكرم هذا الرجل؛ بل لإيمانه وثقته بالله، مصدر الخير اللامتناهى، وولى النعم

التي لا تزول، والا فكيف بدوام يمكنه من العطاء في بلاد لا ثروة لها ثابتة ودائمة[٩])..

وأمام هذه الاعتبارات فكر الملك عبدالعزيز ـ رحمه الله ـ في مشروع اصلاحي يرمى إلى تأمين حياة مستقرة للبادية حول ينابيع المياه، ومن ثم تعليمهم الزراعة واستثار الايجابيات الكامنة داخل هؤلاء.

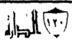
ورأى الملك عبدالعزيز أن خير وأفضل أسلوب لإقناع هؤلاء هو تعليمهم وغرس المبادىء الإسلامية الصحيحة في نفوسهم. وامام قوة الحجة الدينية وشخصية الملك عبدالعزيز والدعاة الذين ارسلهم إلى القبائل بدأت ثمار ذلك المشروع تؤتى أكلها.. في عام ١٣٢٩هـ/١٩١٢م اجتمعت جماعة من قبائل حرب تلقب بعشيرة (العريمات) في مكان بالقرب من (المجمعة) بلغ عددهم ما يقرب من الخمسين فردا على آبار الارطاوية الواقعة على الطريق بين الكويت والمجمعة ليكونوا بمثابة نقطة البدء في مشروع توطين البادية، وتكونت أول (هجرة) هناك عرفت بـ (هجرة الارطاوية) وسكنها (سعد بن مثيب من حرب)[١٠] ثم اعطيت لفيصل الدويش وجماعته من مطير.

وتبع الارطاوية (الغطغط) وسكنها بطن من (عتيبه) وهي بطن (برقة) وتوالت بعد ذلك الهجر حتى عدها الريحاني في كتابه (نجد الحديث) بما تزيد على سبعين هجرة[١١] علما بأنها تزيد على ذلك بكثير. وقد وقفت على الكثير منها خلال جولاتي التفتيشية بوزارة المعارف.

وسميت المنازل الجديدة بـ (الهجرة) لارتباطها الدينى والاجتماعى والحضارى بمفهوم الانتقال من حال إلى آخر، وقد اكتسب ذلك التعريف في عهد الملك عبدالعزيز مزيدا من الشمول والسعة، عما كان عليه سابقا.

والاعمدة الرئيسية لإقامة الهجرة ثلاثة أو أربعة عند البعض البئر والمسجد والمسكن، والعامل الأهم في نظرنا هو.. مبادىء الدين الحنيف والسير على منهج السلف الصالح.

وعادة يبدأ بناء المسجد، ثم يأتى بعده دور المساكن التي تلتف حوله، ومن ثم يبدأ التوسع شيئا فشيئا، وقد وضع الملك عبدالعزيز تحت ايدى قاطنى الهجرة التسهيلات اللازمة لحياتهم المعيشية كالمال والحبوب والادوات الزراعية لحراثة الارض، بالاضافة إلى كل ما هو ضرورى



للمسجد، الذي يمثل مدرسة للهجرة تلقى فيه المواعظ والدروس فاذا استقام أهل الهجرة في مقارهم، تم توزيع الذخيرة عليهم وتسجل أسماء القادرين على الحرب ليكونوا على أهبة الاستعداد إذا نادى منادى الجهاد. أما أهل الحاجة والضعفاء فلهم أعطيات خاصة بهم مسجلة على أربعة أنواع هي الشرهة والقاعدة والبروة ثم المعونة.

لقد كان التضامن والتآزر مشجعا على مظاهر الحياة الجديدة بالهجرة، فاذا أصيب أحد الافراد، أو فقدت الأسرة عائلها، كان من الواجب على رفاقه تقديم يد العون إلى أسرته التي تركها، واذا وقع احدهم في ضائقة مالية قاموا بجمع المال الضروري له حتى يكفوه شر الحاجة.

لقد أضفت تجربة التوطين في عهد الملك عبدالعزيز نوعا جديدا من العلاقات بين الافراد، أساسه الصلة الدينية المتينة، والتآزر من أجل حياة افضل، والانتقال الحضارى لممارسة الزراعة إلى جلب الرعى. وسلوك طريق التوعية والتثقيف.

وزادت نسبة الأمن في البلاد واصبحت من احدى السمات الاساسية التي تميزت بها المملكة منذ عهد الملك عبدالعزيز وحتى وقتنا الحاضر يقول « ارسلان ».

«كنت صاعدا إلى الطائف ومعى عباءة احسائية سوداء جعلتها وراء ظهرى في السيارة، ويظهر أنها سقطت مني في الأرض.. ولم اتنبه لها فاخذ الناس يمرون ويمرون والعباءة ملقاة على قارعة الطريق فلا يجرؤ أحد ان يمسها.. واخيرا وصل خبرها امير الطائف فارسل سيارة أتت بها واخذ بالتحقق عن صاحبها، فقيل له اننا نحن الذين مررنا من هناك فجاء الامير في اليوم الثاني لردها الينا)»(١٢).

لقد كانت تجربة التوطين رائدة في نوعيتها الحضارية والتاريخية وفكرة جديدة سبق وقته ومكانه، بنى عليها الملك عبدالعزيز رحمه الله بناء راسخا، ومثلت لبنة في بناء شامخ، متعدد الأسس وان كانت النواة الاولى هي الدين الاسلامى الصحيح واعتماده على رجال هم جند في وقت الشدة وأيد قوية وقت السلم..

لقد كان الملك عبدالعزيز حريصا على الاهتمام بشئون المسلمين ورعاية مصالحهم والسؤال عن احوالهم ولذا فقد احتل مكانة كبيرة في نفوس مواطنيه وقلوب المسلمين جميعا..

يقول الدكتور عبدالفتاح حسن ابوعلية في كتابه « الاصلاح الاجتماعي في عهد الملك عبدالعزيز » ص ١٤٣ حول هذا الموضوع :

لقد تجمعت عدة عوامل ساعدت على نجاح مشروع الملك عبدالعزيز وإخراجه من حيز الفكرة إلى حيز التنفيذ والعمل ومن أهم هذه العوامل :

أولا : سذاجة البدو وعاطفتهم، حيث انهم يصدقون كل شيء ويندفعون في سبيل تحقيق ما يعتقدونه اندفاعا قويا، وهذا ساعد على نجاح مشروع الملك عبدالعزيز.

ثانيا : ان الحماس الدينى الموجود عند البدو البسطاء كان عاملا قويا من عوامل نجاح المشروع. فالبدو لا يهتمون بالسياسة، وإنما لديهم احساس عميق بالامور الدينية.

ثالثا : لقد ساعدت ارشادات العلماء الدينيين والمرشدين في انجاح المشروع.

رابعا : لقد نجح الملك عبدالعزيز آل سعود في ارساء فكرة بيع القبائل لجمالها التي هي رمز البداوة، وان تعتمد على الزراعة بدلا من الرعي، وتكون مجتمعا زراعيا مستقرا، بدلا من مجتمع رعوى متنقل. وساعده في ارساء فكرته هذه جماعته الذين يشرفون على تثقيف البدو وتعليمهم.

خامسا : كثرة عطايا الملك عبدالعزيز ومساعداته لأبناء البادية من الأموال والأرز والحبوب والشاى والبن وبعض التسهيلات اللازمة للزراعة. والواقع أن هجرهم لم تكن هجرا زراعية بالمعنى الحقيقى، وانما هي على شكل وحدات سكنية بناها البدو حول بئر ماء وبجانبه مسجد. وكان جل اعتماد البدو على عطايا الدولة.

سادسا : ان البدو ملوا حياة الترحال، ولذا وجدت لديهم اسباب قيام نوع من الاستقرار الذي فضلوه على الترحال، وقد تأثروا في حبهم لحياة الاستقرار بعوامل سنوات المحل المتتالية، والجفاف المميت في ديارهم، وهذا معناه القضاء على موارد رزقهم التقليدية. زد على هذا انهم فضلوا الاستقرار لانهم كانوا يجدون مرونة العيش في المدن أكثر من الصحراء.

سابعا : لقد استطاع الملك عبدالعزيز ان يقنع رؤساء القبائل بالحضور إلى الرياض والدراسة في مسجدها الكبير للأمور الدينية على مشايخ أعدهم لهذه الغاية. ليعودوا وينشروا هذه التعاليم الدينية بين افراد قبائلهم.

ويصف لنا « هاريسون Harrison » البريطاني الذي زار الرياض سنة ١٩١٨م حالة الاخوان فيقول : « ان الناس يعيشون للعالم الآخر. مئات يدرسون في المساجد ليكونوا معلمين دينيين للبدو بين القبائل. وكانت الرياض مركزهم الديني. ومنها يوزع العلماء إلى انحاء البلاد ليقوموا بتثقيف البدو هناك.

ثامنا : مرونة نظام الملك عبدالعزيز الخاص بالتوطين، فقد سمح لكل قبيلة كبيرة ان تبقى قسما من افرادها في الصحراء يعملون في الرعي، واما الباقون فيرسلون إلى الهجر للقيام بالاعمال الزراعية. فكانت مرونة النظام وسهولته من العوامل المشجعة للبدو على قبول المشروع.

تاسعا : وفي اعتقادنا انه عندما كانت تؤسس الهجر لتوطين الاخوان كان يرافق هذه العملية توزيع الاراضي المجاورة للهجرة على البدو الجدد المقيمين في الهجر الجديدة، وبهذا يكون البدوى قد حصل على حصة من الاراضي لم يكن ليحصل عليها لولا هذا المشروع. ففى رأينا ان هذا كان عاملا مشجعا لقبول البدو لمشروعها لأنه يدر عليهم الفوائد الكثيرة.

وهذا بيان بأسماء الهجر : –

القبيلة	اسم الهجرة	القبيلة	اسم الهجرة
١ – مطير	الارطاوية	٢ –	قرية العليا
٣ –	قرية السفلى	٤ –	مبايض
٥ –	الفروثى	٦ –	اثلة
٧ –	مسكة	٨ –	ضريه
٩ –	مليح	١٠ –	الارطاوى
١١ – عتيبة (الروقة)		١٢ –	عرجا
١٣ –	نفحا	١٤ –	ساجر
١٥ –	الصوح	١٦ –	عسيله
١٧ – (برقا)	(الغطغط)	١٨ –	عروى
١٩ –	سنام	٢٠ –	الروضة
٢١ – الدواسر	مشيرفه	٢٢ –	الوسيطة
٢٣ – بنو مرة	ابيرق	٢٤ –	الشياك
٢٥ –	عين دار	٢٦ – قحطان	قحطان
٢٧ –	الهياثم البادية	٢٨ –	الجفير
٢٩ –	الحصاة	٣٠ –	الرين السفلى
٣١ –	الرين العليا	٣٢ – العجمان	الصرار
٣٣ –	عريعره	٣٤ –	حنيد
٣٥ –	الصحاف	٣٦ –	العقير
٣٧ – حرب	دخنه	٣٨ –	قبه
٣٩ –	الفواره	٤٠ –	الشبيكة
٤١ –	البرود	٤٢ –	الدليمية
٤٣ –	القرين	٤٤ –	حنيظل

القبيلة	اسم الهجرة	القبيلة	اسم الهجرة
٤٥ ـ	الساقية	٤٦ ـ	حليفة
٤٧ ـ العوازم	ثاج	٤٨ ـ	الحسى
٤٩ ـ		٥٠ ـ	العتيق
٥١ ـ	النوان	٥٢ ـ	القصير
٥٣ ـ	البلاذية	٥٤ ـ	الغيضية
٥٥ ـ	التيم	٥٦ ـ	الشقيق
٥٧ ـ	المصاع	٥٨ ـ شمر	الاجفر
٥٩ ـ	العظيم	٦٠ ـ	الحقي
٦١ ـ	الخبسة	٦٢ ـ	بيض ننيل
٦٣ ـ	ام القلبان	٦٤ ـ	خريفط
٦٥ ـ	المرير	٦٦ ـ	البدع
٦٧ ـ	الاخضر	٦٨ ـ	طيبسم
٦٩ ـ هجر متنوعة	القبيعة	٧٠ ـ	المنيصف
٧١ ـ	الرويضة		

حقا لقد غرس عبدالعزيز في هذه الارض الطيبة المباركة اعظم وحدة في تاريخ هذه البلاد، فحول ضعفها إلى قوة، وتمزقها وتفتتها إلى كيان كبير قوى راسخ حتى اصبحت المملكة العربية السعودية اليوم نموذجا رائعا، ومثلا فذا حقيقيا للوحدة الوطنية. وتابع ابناؤه سياسته الحكيمة بأمانة واخلاص حتى وصلت البلاد إلى ما وصلت إليه من منجزات حضارية شملت جميع جوانب الحياة في عهدنا الزاهر..



(١) انظر عبدالمنعم الغلامي، الملك الراشد جلالة المغفور له الملك عبدالعزيز آل سعود، دار اللواء ١٤٠٠هـ ص ٢٢ ـ ٩١.

(٢) محمد عنان، السعودية وهموم العرب خلال نصف قرن، ١٩٢٣ ـ ١٩٧٨م بيروت ١٩٧٨م ص ١٥.

(٣) جلال كشك، السعوديون والحل الإسلامي مصدر الشرعية للنظام السعودي ط ٣ سنة ١٤٠٢هـ ص ٢٨٠.

(٤) فهد المارك ، من شيم الملك عبدالعزيز، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٠هـ جـ ١ ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

(٥) جاكلين بيرين ـ اكتشاف جزيرة العرب ـ ترجمة قدرى قلعجى ـ ص ٣١٩.

(٦) مجلة الزهراء جـ ١ ـ م١ ـ ص ٤٤ محرم ١٣٤٤هـ، نقلا عن كتاب (مسلمى الاندلس؛ لدوزى).

(٧) Daughty, Travels in Arabia Desert, PP. 56/57

(٨) ابن خلدون ـ جـ ١ ـ كتاب العبر وديوان المبتدا والخبر ـ ص ١٢ ـ ١٢٢.

(٩) امين الريحانى ـ ملوك العرب ـ جـ ٢ ـ ص ٩١.

(١٠) فؤاد حمزه ـ قلب جزيرة العرب ـ ص ٣٧٩.

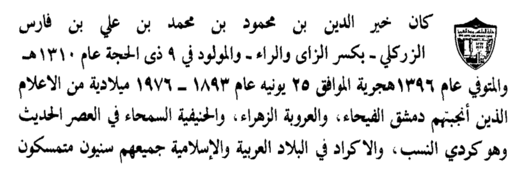
(١١) الريحانى ـ تاريخ نجد ـ ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

(١٢) شكيب ارسلان : الارتسامات اللطاف ـ ص ١٢٢.



في ديوان الشاعر خير الدين الزركلي

عرض الاستاذ	عبدالله بن سعد الرويشد



كان خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي - بكسر الزاى والراء - والمولود في ٩ ذى الحجة عام ١٣١٠هـ والمتوفي عام ١٣٩٦هجرية الموافق ٢٥ يونيه عام ١٨٩٣ - ١٩٧٦ ميلادية من الاعلام الذين أنجبتهم دمشق الفيحاء، والعروبة الزهراء، والحنيفية السمحاء في العصر الحديث وهو كردي النسب، والاكراد في البلاد العربية والإسلامية جميعهم سنيون متمسكون بعقيدتهم.

لقد كان شاعرا - مؤرخا - مترجما - مؤلفا - أديبا ومحققا، فهو ابن الوطن العربي الكبير، وابن الإسلام الخالد العظيم.. ولد في بيروت من أبوين دمشقيين،ونشأ وعاش في وطنه دمشق، حتى فوجىء بالاحتلال الفرنسي لبلاده في الرابع والعشرين من يوليو عام ١٩٢٠م، فوقف مع المجاهدين الاحرار صلب العود قوى الوطنية، وحكم عليه الاحتلال بالاعدام غيابيا آنذاك.. وكان الزركلي قد قصد الحجاز، وتنقل بينه وبين الأردن ومصر. ولما هب السوريون لتحرير وطنهم من الاستعمار الفرنسي عام ١٩٢٥م كان اسمه في القائمة السوداء وحكم عليه للمرة الثانية بالإعدام عام ١٩٢٥م لأنه كان من القوى المحركة للثورة ضد المستعمر الغاشم المحتل.

وفي عام ١٩٣٤م دعاه الملك عبدالعزيز ليكون مستشارا للمفوضية العربية السعودية بمصر، فانتقل اليها.. وعاش في ظلال النيل للقراءة والكتابة والتأليف، وكان أحد

المندوبين السعوديين في المفاوضات التمهيدية التي جرت لأنشاء جامعة الدول العربية، وفي التوقيع على ميثاقها عام **١٩٤٥م**.. وعمل بوزارة الخارجية السعودية، ومثل الحكومة السعودية في العديد من المؤتمرات والاجتماعات والمفاوضات الدولية، واختير عام **١٩٥١م** وزيرا مفوضا ومندوبا دائما للحكومة السعودية لدى جامعة الدول العربية. وفي عام **١٩٥٧م** عين سفيرا للمملكة في الرباط لدى حكومة المملكة المغربية، وفي عام **١٩٦٥م** عاد إلى الرياض حيث تنقل بينها وبين بيروت ودمشق والقاهرة، وأخرج كتبه ١ = الاعلام، « أربعة عشر جزءا»، ٢ = شبه الجزيرة العربية في عهد الملك عبدالعزيز، « أربعة أجزاء »، ٣ = الوجيز في سيرة الملك عبدالعزيز، ٤ = عامان في عمان، ٥ = ما رأيت وما سمعت، وغيرها من خوالد مؤلفاته.

وبين يديّ الآن الطبعة الكاملة من ديوان الزركلي الذي نشرته مؤسسة الرسالة ببيروت عام **١٤٠٠هـ/١٩٨٠م**، وهو يضم كل شعره الذي طالما تغنت به الامة العربية والإسلامية في كفاحها ضد الاستعمار والاحتلال والعهود السوداء في تاريخ الإسلام والمسلمين في العصر الحديث.

واليوم، وبمناسبة مرور ثمانية أعوام على وفاة الشاعر (خير الدين الزركلي) أكتب هذه الكلمة، وفاءا وتقديرا وإكبار لشاعرية الرجل وشعره.

لا شك أن غربة الشاعر عن وطنه هي احدى السمات البارزة في شعر الشاعر وفي شاعريته، والحنين إلى الوطن، وتمجيد عروبته ووطنيته، وتكريم مواقفه في النضال والعمل من أجل الحرية والاستقلال.. ذلك كله ظاهرة من الظواهر البارزة في الديوان.

واذا قرأنا قصيدته نجوى، التي صدر بها الديوان.. عرفنا كيف كان الشاعر يعيش بقلبه وروحه ومشاعره وعواطفه في وطنه ومع وطنه في كل لحظة.. وفي هذه القصيدة يقول الشاعر :

العين بعد فراقها الوطنا لا ساكنا ألفت ولا سكنا
ليت الذين أحبهم علموا وهمو هناك ما لقيت هنا

ما كنت أحسبني مفارقهم   حتى تفارق روحي البدنا
يا موطنا عبث الزمان به   من ذا الذي أغرى بك الزمنا
قد كان لي بك عن سواك غنى   لا كان لي بسواك عنكْ غنى
ان الغريب معذب أبدا   ان حل لم ينعم وان ظعنا

وفي الثورة السورية الكبرى عام **١٩٢٥م** ضد الاحتلال الفرنسي يقول الزركلي عن الاحتلال :

ساس بالظلم عتاة أمة   فزمجرت وانفجرت
حملت ما لم تطقه من آذى   فزأرت واستعرت
وبدا مشعلها، خط عليه الابد   انه الثائر لا يقوى عليه أحد

وفي وطنه سوريا يقول الشاعر :

سورية نحن لها   نحمى حماها أبدا
نبنى لها صرح الحيا   ة فوق هامات العدا

وهو مطلع نشيد وطني رائع جميل .

ويرثي الشاعر الشهيد رفيق العظم أحد شهداء سورية في معركة ميسلون بقصيدة رائعة يقول في ختامها :

أدى رفيق حق أوطانه   وعلمه، فأحسن التأدية

وفي معركة ميسلون يقول الشاعر قصيدته « الفاجعة » عام **١٩٢٠م** والتي مطلعها :

الله للحدثان كيف تكيد   بردى يفيض وقاسيون يميد

وفيها يقول :

أنا في هواك كما يشاء هواك لي   كلف بحبك يا دمشق ودود
خدعوك يا أم الحضارة فارتمت   تجنى عليك فيالق وجنود

قرآن أحمد ان بكاك فقد رثى لك قبله الانجيل والتلمود
والشعب ان عرف الحياة فما له عن درك أسباب الحياة محيد

ويكتب إلى الامير عادل أرسلان قصيدة وطنية ثائرة وذلك عام **١٩٢٧م** يقول فيها واصفا حال وطنه وثورته ضد الاستعمار الاثيم :

سورية قد أجمع البادى بها والحاضر
وفي سبيل مجدها دم أريق طاهر
ان هدموا عمرانها، فكل قلب عامر

ولا يقل حبه للمملكة العربية السعودية عن حبه لوطنه العربي الأبي سورية، فلقد عاش انتصارات جلالة الملك عبدالعزيز في توحيد مملكته، وشاهد أمجاده ومآثره ومفاخره، لأنه عاش قريبا منه. يقول في حفلة أقيمت بمكة المكرمة في شعبان من عام **١٣٤٨هـ**/يناير **١٩٣٠م**، يحيى العهد الجديد والحكم السعودي المجيد، والملك العظيم عبدالعزيز :

يا نفس بلغت قصدا وعاد أمرك جدا
دعا الحجاز ونجدا داعي الحياة فجدا
وأقبلا والاماني تلوح يمنا وسعدا
الخيل في الامن ترعى والابل بالشوق تحدى

وعندما دخل الملك عبدالعزيز آل سعود مكة المكرمة كتب قصيدته المشهورة قال فيها :

صبر العظيم على العظيم جبار زمزم والحطيم
ان القضاء اذا تسلـ ـط ضاع فيه حجى الحكيم

وفي حفلة أقيمت بمكة ابتهاجا بنجاة الملك عبدالعزيز آل سعود من ثلاثة متآمرين يمانيين أرادوا اغتياله بجوار الكعبة، صبيحة اليوم الاول من عيد الاضحى المبارك عام ١٩٣٥م كتب الشاعر قصيدة يقول فيها :

ليست خناجر في أيدى الآلى اجترموا   تلكم مفاتيح غمدان بها قدموا
ضل الجناة سبيل النيل من ملك   لولاه ماصين بيت الله والحرم
عبدالعزيز الامام الحق تكلؤه   عين من الله لا جند ولا حشم

وفي القصيدة يقول الشاعر :

وقى سعود فتى الفتيان خير أب   فردها طعنة نجلاء تخترم
عبدالعزيز وقاك الله فتنتهم   ولا يزل لك فينا البنر والعلم
عش للعروبة والإسلام معتصما   فإنما بك بعد الله يعتصم

وظل الشاعر وفيا لوطن الإسلام، ومهد القرآن، وفاءه لوطنه الأول.

توفي الملك البطل عبدالعزيز آل سعود رحمه الله فيرثيه الشاعر بقصيدته :

عبدالعزيز قضى، سَلمتَ سعودُ   ما في الرجال كمن فقدت فقيد
جبل أشم هوى وغيب في الثرى   أحد طوى هضباته أخدود
دهر من التاريخ في عمر امرىء   قصرت حياة الدهر وهو مديد
تتناقل الدنيا حديثا بعده   تتقادم الاجيال وهو جديد
عرش بناه على النضال عماده   ودعامة الايمان والتسديد
ما نام عنه مؤسساً ومنظماً   ستين حولا يبتني ويشيد
ضم القلوب موحدا أشتاتها   لله ثم لشعبه التوحيد

وتمر الايام ويتولى الملك فيصل بن عبدالعزيز رحمه الله العرش، فيقول في يوم تتويجه :

لفيصل التاج معقوداً به الامل   ويوم فيصل في أيامنا جلل
شعب الجزيرة من أقصى تهائمها   إلى النجود سعى بالبشر يحتفل
تباشر الناس لما قام فيصلها   مملكا وأتت بالبيعة الرسل
ولو مشى الصخر من سهل إلى جبل   لجاء بالتهنئات السهل والجبل

وتمر الايام وتقع الفاجعة حقا، وتغتال فيصل بن عبدالعزيز يد آثمة، فيقول الشاعر في رثائه :

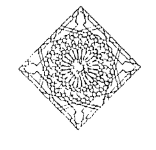
تلفت الغرب والإسلام واضطربا	ما للبرية هل شدت بزلزال
يدعون فيصل والايام ماضية	بفيصل بين أحقاب وأجيال
من مثله كان كشافا لمعضلة	من مثله كان حلالا لإشكال
نوديت (خالد) فانهض غير متئد	تسنم العرش محفوفا بأشبال
على يمينك فهد في غطارفه	من شم آل سعود ذروة الآل
سيرا على اسم الذي أولى اخاك كما	قيادة العرب في حل وترحال

أما شعر الشاعر في الحكمة وفي الغزل وفي العروبة، وفي مختلف جوانب الفكر والحياة، فهو في جملته شعر أصيل عذب يفيض رقة وعذوبة وجمالا وجلالا ؛ لأن صاحبه كان شاعرا وعاش شاعرا، وغنى بالشعر كل آماله وأحلامه في الحياة.

ولا ننسى قصائده في ثورة الجزائر وفي فلسطين وفي كل الاحداث في المملكة المغربية، وفي مصر، وفي لبنان.. وفي الاردن، وفي سائر الوطن العربي الكبير.

كما لا ننسى اخوانياته، ومراثيه لأصدقائه، وكل ما كان ينبض به قلبه من مشاعر وعواطف وأحلام وآلام.

تحية للشاعر الكبير خير الدين الزركلي، وتحية لشعره وشاعريته، وتحية لديوانه، في العام الثامن لوفاته، من ابن من أبناء المملكة العربية السعودية ينوب عنها في تقديم واجب الوفاء لشاعر خدم بلادنا ونهضتنا وآزر كل تقدم وازدهار في وطننا الحبيب.



العامودي
والقصة القصيرة

عرض الأستاذ/حلمي محمد القاعود

تظل القصة القصيرة في المملكة العربية السعودية مدينة لجهود عدد من الروّاد الذين قاموا بمحاولات طيبة لاستنباط هذا هذا الفن، ونشره على القراء. ومهما يكن أمر هؤلاء الرواد من حيث المستوى الفني والأداء التطبيقي؛ فإن محاولاتهم تكتسب شرف الريادة، وفخر القيادة؛ إذ أن مشاركتهم في هذا المجال تشكل نوعاً من التضافر الخلاق مع آخرين في بقية أنحاء العالم العربي، لتعريب فن القصة القصيرة، وتحويله إلى حقيقة واقعة بفن أدبي له ملامحه ومميزاته في أدبنا المعاصر.

ويعدّ الأستاذ «محمد سعيد العامودي» من أبرز روّاد الأدب العربي في المملكة، ومن أوائل الذين شاركوا في مجال «القصة القصيرة» بالتأصيل والابتكار؛ ويمكن للقارىء أن يستشف ملامح هذا الفنّ من خلال مجموعته الوحيدة التي صدرت مؤخراً[1]، وكان قد نشرها متفرّقة على فترات متفاوتة في زمن بعيد، لم يكن للقصة بمفهومها الفني ذلك الصدى أو هذا الأثر الذي نلمحه بوضوح في كتابات الأجيال الجديدة. فقد نشرة قصة «رامز» في عام ١٣٥٥هـ، وقصة «الميراث» عام ١٣٥٦، وقصة «ذكرى» عام ١٣٥٧هـ، وقصة «مأساة أم» عام ١٣٦٥هـ، وقصة «جزاء» عام ١٣٧٤هـ، وحوارية «شيلوك الأخير» عام ١٣٦٦هـ، ومن هنا، فإن أحدث قصة مضى عليها ما يزيد عن ربع قرن، وأقدم قصة مضى عليها ما يقرب من نصف قرن.

لا نستطيع بالطبع أن نعامل هذه القصص بصرامة «المقاييس» الفنيّة المعاصرة، ولكن ينبغي علينا أن نضع في الاعتبار، ظروف النشأة الأولى لفن القصة آنئذ، ومن ثمّ فإن الأستاذ «العامودى» يمثل دائرة ارتكاز، وإشعاع، يتوجب أن نتعامل معها بمزيد من التعاطف والمودّة والإعزاز.

تتكون المجموعة من خمس قصص **«وحواريتين»**، ويمكن اعتبار **الحواريتين** مشروعاً لمسرحيتين قصيرتين من فصل واحد، ويربط الجميع في كل الأحوال رغبة إنسانية نبيلة في إصلاح المجتمع وتهذيبه، وتنمية عناصر الخير داخل النفوس، وإن كانت تتفاوت كل قصة أو حوارية عن الأخرى في طريقة المعالجة والتعبير، وسوف نتناول القصص أولاً، ثم نأتى على الحواريتين.

وأول ما يلاحظ القارىء على القصص الخمس أنها تعالج هموماً تتراوح بين مستويات عديدة. مستوى شخصى، ومستوى اجتماعى، ومستوى تاريخى، ومستوى قومى، وفي كل هذه المستويات تظهر روح الكاتب ساطعة ومتألقة من خلال تصور سام ونبيل، يسعى إلى الخير، ويرفض الشرّ، ويدعو إلى الإيجابية والتعامل مع حقائق الحياة الفنيّة .

في قصة «رامز» نجد الهمّ على المستوى الفردى يتسامى ليصبح قيمة إنسانيّة راقية، تقدم للجميع نموذجاً طيباً للكفاح والصبر على الصعاب والعقبات، ومواجهتها بروح الجد والإصرار، وهذا النموذج يعطى لنا مثالاً على الحصاد الطيب الذي لا بد أن يكون من نصيب المكافحين. ويضفى الكاتب على نموذجه المتسامى ملامح إنسانية مثالية تجعله رافضاً للحقد والانتقام ممن أساءوا إليه، بل إنه يجعله يحسن إلى هؤلاء المسيئين، وهذا تصوّر إسلامي ينطلق من الآية الكريمة : « **ادفع بالتى هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم** »[٢]. لقد تحمل «رامز» الطفل اليتيم قسوة المرأة التي تزوجت أباه، وصبر على إيذائها، « واستمر رامز فيما آلى نفسه عليه من صبر وجلد وكتمان »[٣] حتى أصبح طبيباً ذائع الشهرة في بلده. وكذلك فعل مع زوجة خاله التي صنعت معه كل ما يكره واضطرته ذات يوم للفرار من دار خاله ومربيه، ينسى كل شيء

ويعبّر عن عاطفته النبيلة، ويتكفل بابنها ونفقات تعليمه في إحدى كليات الطب الشهيرة.

ويتجاوز الكاتب الدائرة الفردية إلى الدائرة الاجتماعية في قصة «الميراث»، حيث نراه ينتقد البيئة الاجتماعية نقداً تاريخياً وواقعيا، ويدعو بوضوح وصراحة إلى ضرورة التعليم، والعمل، وعدم التقيّد بالوظيفة. إنه يملك حسًّا انتقادياً اجتماعياً، وعن طريق المقارنة يقدم لنا شخصية (قاسم افندى) الموظف الذي أحيل على المعاش، فيفكر في استثمار أمواله من خلال التجارة، ويثبت في هذا الميدان أنه « لا يقل عن أمهر رجاله مرونة وكفاءة ونشاطاً. لم يكن رأس ماله فحسب ذلك (القليل من المال) الذي انتهى إليه بعد أن انتهى من تأدية رسالته الأولى.. بل كان (رأس ماله الآخر) طموحه وإرادته ومرونته ونشاطه، ثم أولاً وأخيراً استقامته التي كانت لدى جميع عارفيه مضرب الأمثال »[٤] . وفي مقابل شخصية (قاسم أفندي) يقدم شخصية ابنه (سليم) الذي يسعى إلى المجد من خلال ميراث أبيه دون أن يبذل جهداً في العلم أو العمل، ثم ينحرف في سلوكه إلى أن ينتهى النهاية المدمّرة، ويتحوّل إلى « إنسان متهدم » يحمل من مظاهر الشيخوخة الفانية ما يبعد به كل البعد عن سن الشباب الذي لم يجاوزه بعد. وبدلاً من أن يحافظ على ما حققه أبوه من مال وثراء بعرقه وعلمه، فإنه يبدد كل شيء، ويصبح مجرد طاهٍ متواضع بمنزل أحد الأقرباء!

وفي نفس السياق الانتقادى تدور قصة «ذكرى» من خلال «أرستقراطي» يبحث عن وظيفة باعتبارها طريقه إلى المجد والشهرة. والكاتب هنا ينتقد ذلك الإصرار الغريب الذي يبديه بعض الناس على «التوظّف» ونبذ العمل الحرّ الذي تظهر فيه الملكات الإنسانية وتعبّر عن نفسها بطلاقة ووضوح وقوة. فبطلنا في هذه القصة يتمنى أن يكون مشهوراً، وأن يكون من «الشخصيات البارزة» ولكن اعتبارات عديدة تحول بينه وبين تحقيق حلمه » .. لشدّ ما حاول أن يعمل لكى يغدو من أولئك الأشخاص البارزين، ولكى يفوز بقلادة الشهرة، ومن ثم لكى يكون إنساناً سعيداً في عداد السعداء.

ولكنه أرستقراطـي!

وأرستقراطيته هذه كانت تحول على الدوام بينه وبين تحقيق ما يريد.. أرستقراطيته هذه كانت توحي إليه في كل وقت بأن ليس سوى (الوظيفة) طريق أصلح للوصول إلى ما يطمح إليه من شهرة ومجد »[٥].

ورغم أن صاحبنا يلتحق بوظيفة ما في جنوب البلاد، فإنه لم يجد ذاته أولم يحقق ما طمح إليه، فأصيب بالمرض الذي أودى به، وكأن الكاتب يصرّ في كل الأحوال على أن يقول لأصحاب الطموح بأن الوظيفة ليست هي الحلم الجميل، وأن العمل الحرّ هو مجالكم. وكأنه أيضا كان يردّ على مثل شعبي شائع في بعض الدول العربية يتحدث عن «الميرى» والتمرغ في ترابه[٦].

في « **مأساة أم** » يعود الكاتب إلى « **البطل الفرد** » أو النموذج الفردى في مواجهة صعوبات الحياة، فيقدم لنا غلاماً حدثاً يستشعر ما تعانيه أمه من صعاب في توفير ضرورات الحياة بعملها في حياكة الملابس، ويعانى هو من مستوى أقرانه وزملائه في الخارج، فيندفع إلى المشاركة مع أمه، ويعمل مع بعض الناس، ليساعد أمه ويساعد نفسه، ويتفوق على الواقع الصعب، ورغم أنّ الكاتب جعل الغلام يموت في نهاية القصة مما أضفى عليها جواً (ميلودرامياً)، فإنه من خلال مثالية واضحة، يطرح النموذج الذي يعبّر عن الإرادة القوية التي ترفض الاستسلام والنحيب.

أما قصة « **جنزاء** »، فإنها تتناول قطاعاً اجتماعياً هاماً وهو قطاع الموظفين، وما يدور فيه من مفارقات بين الموظفين وبعضهم، وهي مفارقات تتسم غالباً بدلالات اجتماعية ونفسية وثقافية عديدة. ولكنه يركزّ هنا على جوانب السلوك التي يلجأ إليهما بعض الموظفين أحياناً لتحقيق مآرب أو أهدافا متواضعة، وإن كانت لديهم في غاية الأهمية(!)، ويحقق من خلال الأحداث نفسيتهم وطريقة تفكيرهم ومعالجة المواقف المتعدّدة. في هذه القصة نتعرف على شخصيتين « نسيب » و « أديب » ـ لاحظ التسمية ـ « وكان نسيب هذا ابن وقته ـ كما يقولون ـ فهو لا يترك أية فرصة تلوح إلا ويستغلها أتم الاستغلال، وفي ذكاء عجيب، لحسابه الخاص، وعلى حساب من؟ على حساب الآخرين، من زملاء المصلحة في الأعم الأغلب، ومن الأصدقاء وغير الأصدقاء

كذلك، فأما حصة « أديب » من هذا الحساب الجارى باستمرار.. فقد كانت ـ ولا جدال ـ حصة الأسد ـ إن صحّ هذا التشبيه »[٧].

ولعل القارىء قد فهم المفارقة التي تحدد طبيعة الشخصيتين من خلال الفقرة السابقة، فواضح أن « نسيب » يمثل الانتهازى الذي يصعد على أكتاف الآخرين ـ بل أشلائهم ـ طالما أنه سيحقق منفعة خاصة، وأن « أديب » ـ وكما تنبئ القصة ـ يمثل ذلك الموظف الساذج الذي يقع في الخطأ بمحض إخلاصه وعدم درايته بأساليب الانتهازيين، وهو ما تحقق بالفعل في نهاية الأمر؛ فقد حقق « نسيب » ما هدف إليه، وعوقب « أديب » على جريمة لم يقصدها، ولم يستفد من ارتكابها.

وهكذا يعالج الكاتب القضايا الإنسانية التي عايشها في تجربته القصصية سواء على المستوى الفردى أو الاجتماعي، فإلى أيّ مدى استطاع أن يصل في أدائه الفني؟ أشرنا فيما سلف إلى أن الرجل يعدّ من « الروّاد » في كتابة القصة، ومن ثمّ ينبغى أن نتعامل بمقاييس لا تغفل الزمان والمكان أيضا، وتضع في اعتبارها أيضا أن فنّ القصة القصيرة فنّ مولّد في العربيّة الحديثة.

لا شك أن الأستاذ العامودى تأثر بتلك النماذج التي كانت شائعة في زمنه، من حيث الموضوع والصياغة، وإذا عرفنا أن أشهر الأبطال الذين كانوا يسلبون لب القرّاء في ذلك الزمان ـ منذ نصف قرن تقريبا ـ من أمثال مصطفى لطفى المنفلوطي ومصطفى صادق الرافعى وأحمد حسن الزيات، ومن قبلهم محمد حسين هيكل في الرواية؛ فإننا بلا شك سوف نعذر الأستاذ العامودى إذا تجاوز بعض المفاهيم التي تحدّد أطر القصة القصيرة وطريقة أدائها.

ولعل الملمح الأساسى في القصص والذي يكاد يخرج بها جميعاً عن مفهوم القصة القصيرة، هو الزمن الروائى الذي يتمدّد إلى آمادٍ بعيدة. ففى قصة «رامز» مثلاً، نعيش مع الطفل اليتيم حتى يكبر، ويتعلم، ويصبح طبيباً مشهوراً، وفي قصة « الميراث » نلتقى بجيلين؛ جيل الأب، وجيل الإبن، ونعيش زمن كل منهما، وما أطوله، وكذلك الحال

في قصة « ذكرى » وقصة « جزاء »، ولعل قصة « مأساة أم ».. أقرب القصص إلى مفهوم القصة القصيرة بصفة عامة، ومن حيث الزمن بصفة خاصّة. فالزمن فيها قصير، ويعبّر عن موقف معين في لحظات معينة، وإذا عرفنا أن القصة القصيرة تعتمد بالدرجة الأولى على التكثيف الزمنى واللغوى والبنائى، فإن قصة « مأساة أم » تعد أفضل قصص المجموعة جميعاً.

يعتمد الأستاذ العامودى على السرد، والسرد له مميزاته، وله عيوبه أيضا. وتظهر الميزات حين يستخدمه القاص وهو يضع في اعتباره أصول الفن القصصى، أما إذا أهمل هذه الأصول، فإنه يقع في الكثير من المآخذ، خاصة في مجال الزمن، ولعله سبب أساسى في تحويل الزمن لدى الأستاذ العامودى إلى زمن روائى.

ويقوم السرد في هذه القصص على لغة جميلة وشفافة وراقية، فالأستاذ العامودى يعد من الأدباء المتميزين في المملكة العربية السعودية من حيث الحرص على اللغة، والتعبير بها من خلال صياغة رصينة وجليلة، وهو بلا ريب متأثر بذلك الاحترام الكبير الذي كانت تحظى به اللغة في الزمن الماضي، والذي كان يضع للغة الدور الأول أو الأساسي في البناء الفني، وهو ما أصبح عدد غير قليل من النقاد المعاصرين يلحون عليه، ويركزون على القول بأن العمل الفني: شعراً أو نثراً، هو تشكيل لغوى بالدرجة الأولى.

بيد أن تفوق الكاتب في المجال اللغوى جعله يثقل قصصه في بعض الأحيان، بالتكرار والاستطراد، وارتفاع مستوى الحوار عن مستوى الشخصية التي تتكلم. ففى قصة « رامز » مثلا يقول: « في ليلة من هذه الليالى الكثيرة التي تمرّ على رامز الطبيب.. في ليلة من هذه الليالي وكانت الساعة الثامنة عربية، والناس جميعا نائمون.... »[٨] كررّ « في ليلة من هذه الليالى » كان يمكن الحذف دون أن تتأثر العبارة، ومن نفس القصة يقول: « .. ويأبى رامز أن يتحمل كل هذا الشقاء، وبعبارة أصحّ كل هذا الضيم؛ وكل هذا الهوان، فالشقاء يهون أمره، والشقاء يمكن احتماله.. ولكن الضيم والهوان أمران لا يقيم عليهما إلا **الأذلاء!** »[٩]

ونلاحظ هنا تكراراً واستطراداً كان يمكن الاستغناء عنه بعبارة قصيرة جداً تودى

المعنى ولكن الرغبة « الوعظية » تبدو صاحبة اليد الطولى في هذا المجال.

وإذا انتقلنا إلى قصة « مأساة أم » فسوف نجد الغلام الصغير يتحدث بأسلوب أكبر من عمره الزمنى والثقافى. يقول الغلام مخاطبا أمّه :

« .. إنى صابر يا أماه، ولكن الشغل الذي أستطيعه موجود. وهو لا يفتقر إلى تمرين، ولا يحتاج إلى مجهود كبير، إنه شغل يقوم به الكثيرون من أترابى فلا يلقون منه العناء الذي تخشين. وهو شغل أيام معدودات. مهما كان من بلائه فلن يضيرنا شيئاً. فاسمحى لى يا أماه، اسمحى لولدك الصغير أن يشتغل.. يشتغل من أجل الفلوس. ومن أجل الملبوس »(١).

وواضح من هذا الكلام أنه لأديب كبير يجيد السجع كما يظهر في آخر الفقرة السابقة (الفلوس، الملبوس)؛ وليس لصبى صغير تضنيه الرغبة العارمة في الحصول على المال ليحقق به ضرورات الحياة.

وطريقة السرد القصصى قد تتيح للكاتب فرصة للتنويع في الأداء، واستخدام بعض الصيغ التي تثير الانتباه والحيوية لدى القارىء، ولكن الأمر يختلف حين يكون استخدام الصيغة من المحفوظات. انظر مثلاً لقوله : « ما أروع تلك الليلة النابغية، وما أروع ذكراها » فأسلوب التعجب في حد ذاته له دوره الفعال في الأداء الأسلوبى، ولكن « الليلة النابغية » تحتاج إلى جهد واضح لكى تصل إلى ذهن القارىء العادى، فضلاً عن استهلاكها بالنسبة للقارىء المثقف.

وهذه الطريقة ـ طريقة السرد ـ تجنح بالكاتب غالباً إلى التقرير والمباشرة، خاصّة إذا كان صاحب اتجاه وعظى أو أخلاقي مثالى. وما لم يكن الكاتب حريصاً وواعيا لمزالق هذه الطريقة فإنها تحوّل قصصه إلى مجرّد مقالات تتضمن حكايات غير مترابطة فنيا، ومخلخلة البناء. ولعل هذا يتضح بقوة في قصة « جزاء » حيث جاءت أقرب إلى المقالة، ومفتقدة للعناصر الفنية المتكاملة في بناء القصة.

ولا ينبغى أن نترك الإشارة إلى خصيصة جيدة من خصائص الأداء الفنى للأستاذ

محمد سعيد العامودى، وهي قدرته على الوصف بالصور الفنية الجميلة. ولعل طريقة السرد أظهرت إحدى ميزاتها في هذا المجال. ويمكن للقارىء أن يطالع على مدى الصفحات التي تضمنتها المجموعة نماذج طيبة لصور تفيض بالحيوية والطرافة والبساطة أيضا. يقول في القصة الأولى مثلاً : « ... وظل أفراد هذه الأسرة شهوراً عديدة والسعادة الكبرى ترفرف عليهم بجناحيها والصفاء الكامل يشملهم بظله الوارف الظليل شأن كل زواج في بداياته الأولى، وبالأخص حينما يبرز (كيوبيد) في الميدان.. ويمثل دوره الخطير.. ويلعب لعبته المعروفة.. ويقذف بسهامه المشهورة.. على طريقته الخاصة : طريقته التي كلها لباقة، وكلها ظرف، وكلها إغراء! [١١]

يبقى أن نشير إلى الحواريتين « أصدقاء الظروف » و « شيلوك الأخير ». وكلاهما مشروع مسرحية من فصل واحد، وكان يمكن تطويرهما بتعميق الصراع والأحداث والشخصيات لتكونا مسرحيتين لها قيمة فنية عالية. وأعتقد أنهما يعدّان أول محاولة من نوعها في المجال المسرحي على أرض الحجاز. ولعل أحداً من الباحثين يكشف لنا في المستقبل عن المحاولات المماثلة للكتابة المسرحية باللغة الفصحى في الجزيرة العربية، ولعله يؤكد ما ذهبنا إليه بخصوص هاتين الحواريتين.

على كل، فإنهما يحملان نفس الخصائص الفنية التي تتميز بها القصة القصيرة لدى العامودى، كما أنهما يشكلان في مضمونهما، نظرة أكثر رحابة في المجال القومي، حيث تعالج الحوارية الثانية موضوع الابتزاز اليهودي، والسعي وراء الكسب بأيّ ثمن. والتغاضي عن الأعراف والتقاليد التي تحكم المجتمع الإنساني، وواضح أن الكاتب متأثر في « حواريته » بما كتبه « شكسبير » و « على أحمد باكثير » كما أوضح ذلك في مقدمة الحوارية.

وبعـد ..

فإن الأستاذ « محمد سعيد العامودى » بمحاولته الرائدة في مجال القصة القصيرة والمسرحية، كان يعبّر عن مضمون إنساني نبيل، من خلال أداء فنّي كان وفيًّا لزمانه وعصره، لا يغض منه تلك الملاحظات التي تقيس العمل الفني بمقاييس عصرنا وزماننا.

الهوامش

(١) رامز وقصص أخرى ـ سلسلة دنيا القصص ـ منشورات دار الرفاعي ـ طـ١ ـ الرياض ـ ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

(٢) سورة فصلت : الآية ٣٤.

(٣) المجموعة ص١٠.

(٤) المجموعة ص ١٩ ـ ٢٠.

(٥) المجموعة ص ٢٨.

(٦) يقول المثل باللهجة المصرية : « إن فاتك الميرى اتمرغ في ترابه » والميرى هو الوظيفة الحكومية. والمقصود بالمثل ضرورة الحرص على التمسك بالوظيفة وكل ما يمت للحكومة بصلة. ففيه الضمان.

(٧) المجموعة ص ٤٥.

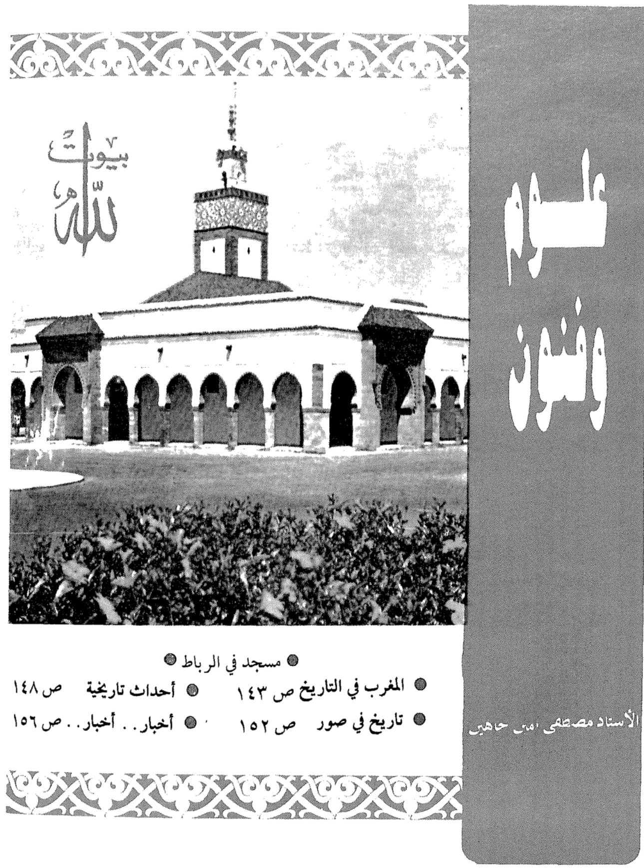
(٨) المجموعة ص ١٣.

(٩) المجموعة ص ١١.

(١٠) المجموعة ص ٤١ ـ ٤٢.

(١١) المجموعة ص ٩.





علوم وفنون

الأستاد مصطفى أمين جاهين

● مسجد في الرباط ●

● المغرب في التاريخ ص ١٤٣ ● أحداث تاريخية ص ١٤٨

● تاريخ في صور ص ١٥٢ ● أخبار.. أخبار.. ص ١٥٦



تقع المغرب شمال افريقيا على البحر الأبيض المتوسط، والمحيط الأطلنطى، تحدها الصحراء الأسبانية جنوباً، والجزائر جنوباً وشرقاً، ومساحتها حوالى «٤٤٥٤٨٠كم²»، وعاصمتها مدينة «الرباط».

والمغرب ينقسم إلى عدة نواح طبيعية، تمتاز كل واحدة منها بمميزات خاصة وهي :

جبال الريف، وحوض نهر سبو، ونجود المحيط الأطلنطى، وسلسلة جبال الأطلس الشامخة... وأهم أنهار المغرب أم الربيع ويبلغ طوله ٥٠٠كم، ويصب في المحيط الأطلنطى عند أزمور، ومن روافده «وادى العبيد، ووادى تاساوت، ثم نهر أبى رقراق، ونهر سبو وله عدة روافد، ونهر تانسيفت الذي يمر بمدينة مراكش ويصب بالمحيط، وهناك بعض الأنهار التي تصب في البحر الأبيض المتوسط كوادى كرت، ووادى نكور، ووادى غريس، وتوجد أنهار تجرى من الشمال إلى الجنوب، تسقى الواحات الشرقية الجنوبية وتغور في رمال الصحراء، وأهمها وادى كير، ووادى غريس، وفي المغرب أيضاً عدة بحيرات أهمها في جبال الأطلس.

ويعتمد المغرب على الزراعة، وتربية الماشية، ومحصولات الغابات، وصيد الأسماك، وتعتمد الزراعة عامة على الأمطار، أما الجهات الصحراوية فتعتمد على السقى، لأن مطرها قليل، فتستمد الماء من الأنهار أو الآبار.

والمغرب غنى بالمعادن، والفوسفات أكبر مورد للثروة المغربة، والفحم الحجرى، والبترول، والرصاص والمنجنيز، كما يوجد النحاس والزنك والقصدير.

ومن صناعات المغرب، دباغة الجلود والأوانى النحاسية، وأهم ما أدخل على البلاد توليد الطاقة الكهربائية من السدود التي أقيمت بين الوديان، وبها صناعات النسيج والصابون والمطاط. والورق، وبالبلاد شبكة طرق ممهدة، وطرق حديدية كلها مكهربة.

وتعتبر « الدار البيضاء » المركز الرئيسى للمواصلات الجوية، وأهم الموانئ :

مرسى الدار البيضاء، وميناء فضالة، والقنيطرة وأسفى، وأغادير، وطنجة، والعرائش، وجميعها تطل على المحيط الأطلنطى ؛ وأكبر الموانئ على البحر الأبيض المتوسط الناظور، وأهم المدن الساحلية « **أيلة، وسلا ، والرباط، وأزمور والجديدة، وتطوان، وسبتة...** ».

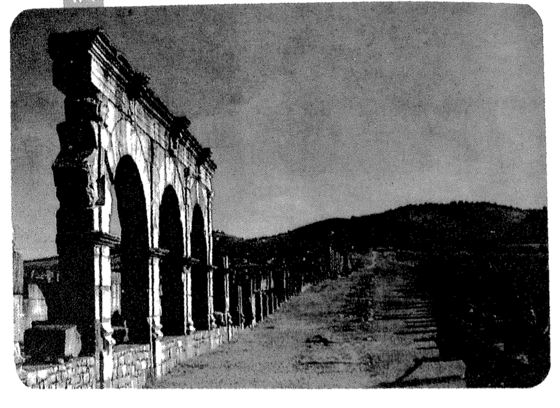
وأهم المدن الداخلية « **فاس، ومراكش، ومكناس ووجدة، والقصر الكبير، وتازة، ووزان...** ».

وتعتبر السياحة من موارد الثروة للبلاد، ومن أشهر الآثار الإسلامية المنتشرة في المغرب مسجد الكتبية بمراكش، ومسجد حسان ومئذنته بالرباط كما أن بها آثاراً رومانية منتشرة في المدن والضواحى.

كما تمتاز فاس بموقعها الجميل وبساتينها، ومن أروع آثارها المدارس المرينية (**القرنان ١٣، ١٤**)، ولعل أقدم الشعوب التى استوطنت المغرب هم شعب البربر، وأصله من المشرق، وأتصل الفينيقيون بالمغرب فأسسوا عدة مراكز على الشواطئ، منها طنجة، والعرائش.. وبقيت علاقاتهم مع سكان المغرب تجارية، ولم يستعمروا داخل البلاد، هذا وقد استوطنت قبائل الوندال المغرب « **القرن الخامس** » بعد تغلبها على الرومان، وقد أستعاد البربر قوتهم في أثناء احتلال الوندال، فأستقل بعض أمرائهم، ويمكن القول بأن المغرب كان إبان حكم الوندال مستقلاً، ما عدا مدينتى طنجة وسبته، فقد كانتا تحت سيادة ملوك القوط باسبانيا.

في عام ٥٣٣م خلفت الدولة البيزنطية الوندال في حكم المغرب، ولكن البربر





• آثار قديمة في المغرب •

أعتصموا بالجبال لمحاربة القادمين الجدد واستمرت المعارك بين الجانبين إلى أن أخرجهم العرب سنة ٦٨٣م بقيادة « **عقبة ابن نافع** » وتعاقب الولاة من قبل الدولة الأموية، ومن أشهرهم « **موسى بن نصير** ».

ومع أن أهل المغرب دخلوا في الإسلام، فإنهم لم يقبلوا أن يحكمهم غريب عنهم، فنشبت ثورات كثيرة، وتأسست إمارات مستقلة، كدولة بنى مدرار بسجلماسة، ولم يقض على الفوضى التي عمت البلاد بسبب ضعف السلطة المركزية إلا بعد قدوم « **أدريس بن الحسن** » والتفاف البربر حوله، فأستقل المغرب سنة ٧٨٨هـ وأسست مدينة « **فاس** »، وشيدت جامعة القرويين عام ٨٥٩م، وقد دام ملك الإدريسيين إلى سنة ٩٨٨م، وفي آخر أيامهم قام عليهم موسى بن أبى العافية المكناسى، وأسس دولة « **٩١٧ : ١٠٥٣م** »، قضى عليها المرابطون الذين وحدوا المغرب، وأسسوا ثانى دولة مستقلة به، وقد أسس « يوسف بن تاشفين » أحد ملوكها مدينة « مراكش » ١٠٦٢م، ثم فتح المدن والقلاع المغربية، ومنها فاس ١٠٦٩م، وتوفى بمراكش ١١٠٦م.

ومن ملوك المرابطين « **علي بن يوسف** »

الذى أتم في أثناء حكمه أخضاع ملوك الطوائف بالأندلس، وخلفه أبنه **أبو يعقوب**، فوحد البلاد الأندلسية والمغربية تحت لوائه، وفي أيام أبنه **يعقوب المنصور** أسست مدينة **الرباط**، وشيدت المساجد الشهيرة بمراكش والرباط واشبيلية، وهو الذى انتصر على الأسبان في موقعة « الأراك ـ **١١٩٥م** »، ثم أفل نجم هذه الدولة بموت آخر خلفائها « الواثق **١٢٦٦م** »، وقامت على أنقاضها دولة المرينيين بالمغرب،

وقد دامت حوالى **٢٥٠** سنة، ومن ملوكها الأكابر « **أبو الحسن** » الذى وحد افريقيا الشمالية من جديد، بعد استرجاعه المغرب الأوسط والأدنى، وإن كانت انتصاراته لم تدم طويلاً، وكذلك ابنه « أبو عنان » مؤسس مدرسة أبى عنان بفاس، وهذه الدولة هى التى أعطت للمغرب الأقصى الشكل الذى أستقر عليه باعتباره أمة لها نظمها وقواعدها الخاصة؛ ثم حكم بنو وطاس بعدهم، واحتل الأسبان والبرتغال في أيامهم سبتة، والقصر الصغير، وأصيلة، وطنجة، وثغور أخرى من السواحل، انتهزت إحدى الأسرات الشريفة « **السعديون** » هذه الحال فدعت لاسترجاع الأراضى التى اغتصبها الأعداء، وتمت **لرئيسها محمد القائم بأمر الله**، المبايعة **١٥١٠م، ثم خلفه السلطان أحمد الأعرج**، وانسحب البرتغاليون عن الشواطيء الجنوبية، وعن أغادير، **ونهضت البلاد اقتصادياً، وتم فتح فاس على يد الشيخ المهدي ١٥٥٠م، وفي عام ١٥٧٨م انتصر عبد الملك على البرتغاليين في معركة وادي المخازن، وقد شارك في النصر أبو المحاسن يوسف الفاسى، وحكمت الدولة السعدية (١٥١٠: ١٦٥٩م).**

وفي عام **١٦٦٠م**، نهض الشريف العلوى على رأس اتباعه لمقاومة التسلل البرتغالى، واستولى تدريجياً على زمام الأمور.

وفي مؤتمر مدريد عام **١٨٨٠م**، اتفقت الدول الكبرى على المحافظة على استقلال المغرب، غير أن فرنسا نكثت بعهودها، وفاوضت اسبانيا سراً عام **١٩٠٤م**، بشأن تقسيم المغرب، وأبرمت مع بريطانيا « الاتفاق الودى ».

وأخيراً وصلت الدول العظمى في مؤتمر الجزيرة عام **١٩٠٦م**، إلى السماح لفرنسا وأسبانيا بوضع قوات الشرطة تحت إشرافها، ولكن لم يمض وقت طويل حتى تجدد النزاع، وعقد مؤتمر أغادير **١٩١١م**، فتم فيه الموافقة على فرض الحماية الفرنسية على المغرب، مقابل منح ألمانيا بعض الجهات في السودان الفرنسى، وبذلك خلا السبيل أمام فرنسا وأسبانيا، ففرضتا حمايتهما

على هذا البلد العربى عام **١٩١٢م**، فخص فرنسا رقعة مساحتها حوالى **٤٠٠٠٠٠ كم٢**، وأسبانيا حوالى **٤٧٠٠٠** كم٢.

وفي عام **١٩٢١م**، قامت ثورة ضدهما بقيادة **عبدالكريم الخطابى**، وتم إخمادها عام **١٩٢٥م**.

وفي أثناء الحرب العالمية الثانية عام ١٩٤٢م، نزلت حملة أمريكية بريطانية، فاحتلت المغرب، فازدادت الروح الوطنية اشتعالاً مطالبة بالاستقلال، ونفت الحكومة الفرنسية السلطان محمد بن يوسف عام ١٩٥٣م.

وفي **٢ من مارس ١٩٥٦م**، اضطرت فرنسا إلى الإعتراف باستقلال المغرب، وتلتها اسبانيا في **٧ من ابريل** باستقلال منطقتها، وأعلنت الدول في **٢٩ من أكتوبر** إلغاء منطقة طنجة الدولية وإعادتها إلى الوطن.

وانضم المغرب إلى الأمم المتحدة في ١٩٥٦/١١/١٢م، كما إنضم إلى جامعة الدول العربية، وفي ١٩٦١/٣/٢م، أتمت القوات الفرنسية إخلاء قواعدها العسكرية في المغرب، وبعدها أخذت المغرب تستعيد مكانتها في العالم، وبرز فيها تراث معالم الحضارة الإسلامية والنهضة الاجتماعية والعلمية المترامية الأطراف، وما زالت في طريق التقدم والإزدهار.

●●●

المراجع :

* دائرة المعارف الإسلامية ـ المجلد الثاني ـ القاهرة ١٩٣٣م.



أحداث تاريخية

● الإثنين « ٢٩ رمضان : الإثنين ٦ شوال ١٤٠٥هـ الموافق ١٧ : ٢٤ يونيو ١٩٨٥م » شارك رائد الفضاء العربي الأول سمو الامير/سلطان بن سلمان بن عبدالعزيز، في ارتياد الفضاء الخارجي بواسطة المكوك الأمريكي « ديسكوفرى » وهي الرحلة التاسعة عشرة للمكوك. وحملت الرقم [٥١ جى]. والعودة منه بنتائج بحوث علمية فريدة.

ومشاركة الأمير الرائد في رحلة الفضاء. يؤكد عزم الإنسان العربى المسلم على عبور الفجوة التى تفصل الدول النامية عن الدول المتقدمة تكنولوجيا. كما أن الحدث يواكب إنجازاً عربياً هاماً. بإطلاق القمر العربى الثانى للاتصالات « عربسات ـ ٢ » من المكوك أثناء الرحلة. وذلك بعد استقرار القمر العربى الأول « عربسات ـ ١ » على المدار الثابت فوق خط الاستواء في ٨ فبراير ١٩٨٥م. والذى دفع باستخدام صاروخ من طراز « إريان ». أما القمر الثاني فقد استخدمت لدفعه المكوك نفسه بتكنولوجيا وليدة.

ولقد استقر القمران عند تقاطع خطى طول « ١٩°. ٢٦ » مع المدار الثابت فوق خط الاستواء على ارتفاع ٣٥٨٨٠ ك.م.

ولقد شارك رائدنا الأمير في رحلته الفضائية ستة رواد هم :

- دانيال براندنشتاين
- د. جون فابيان
- شانون لوسيد
- جون كرايتون
- ستيفن نايجل
- باتريك بورى

وفى أثناء رحلته تبادل الحديث هاتفيا مع صاحب الجلالة الملك « فهد بن عبدالعزيز » المفدى. فقد حياه جلالته بقوله :

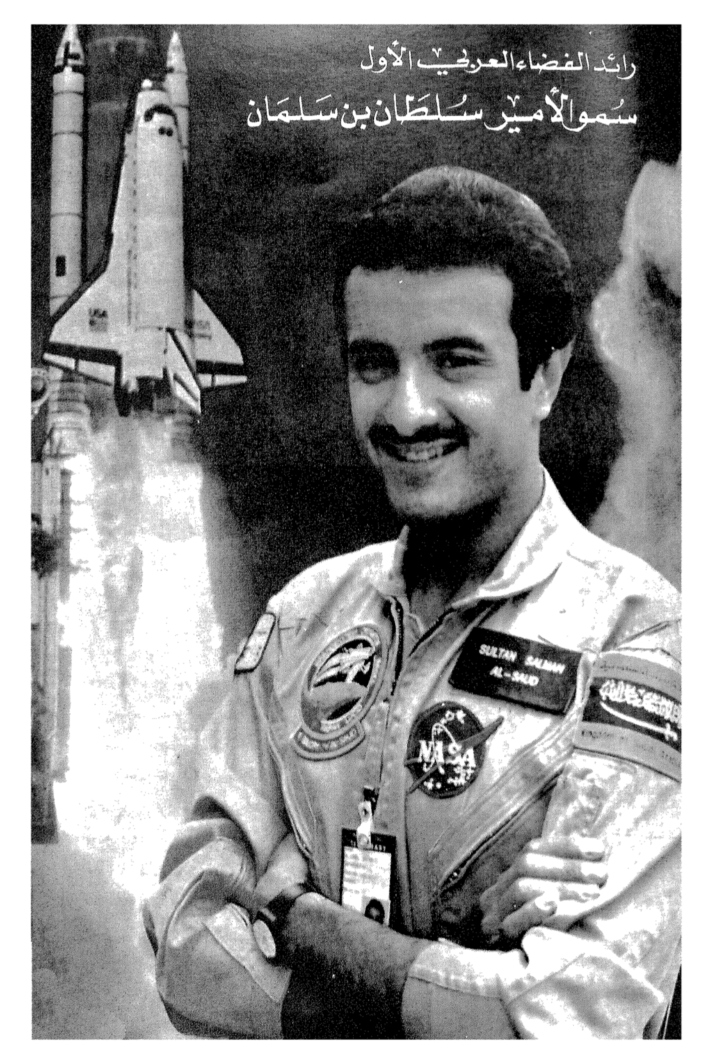
- إننا لفخورون بأداء مهمتك الناجحة في الفضاء. ونتمنى لك عودة سعيدة.

وكان رد سموه على جلالته :

« آمل أن تتاح مثل هذه الفرصة في المستقبل لمزيد من الشباب العربى. وأن يكون في عملنا هذا خير للإسلام والمسلمين والأمة العربية جمعاء.

● الثلاثاء « ١٨ ذو الحجة ١٤٠٥هـ الموافق ٣ سبتمبر ١٩٨٥م » الذكرى الأربع عشرة لاستقلال دولة قطر الشقيقة.

● الثلاثاء « ٢٥ ذو الحجة ١٤٠٥هـ ـ ١٠ سبتمبر ١٩٨٥م » عقد


رائد الفضاء العربي الأول
سمو الأمير سلطان بن سلمان
SULTAN SALMAN
AL-SAUD
NASA

وزراء التربية والتعليم بدول مجلس التعاون لدول الخليج العربية، اجتماعهم الأول بمقر الأمانة العامة لمجلس التعاون بالرياض لمدة يومين، ناقشوا خلاله :

ـ دور التربية والتعليم في مقابلة احتياجات خطط التنمية والتكامل لدول مجلس التعاون، حيث يشتمل على توفير حد أدنى من التعليم للجميع بتعميم التعليم الأساسى ومحو الأمية وفق مخطط زمنى يقر ويتابع تنفيذه.

ـ تنمية الإبداع والتفكير المستقل عن طريق تشجيع روح المبادرة وتعزيز القيم والتوجيهات التنموية، وربط التعليم بالعمل، ودمج المؤسسات التعليمية بمؤسسات الإنتاج ليكون العمل امتداداً للتعليم، وربط التعليم الثانوى بمتطلبات التنمية حسب حاجة دول المجلس.

لا إله إلا الله محمد رسول الله

اليوم الوطني
١٣٥١ - ١٤٠٦هـ
١٩٣٢ - ١٩٨٥م

●●●

ـ التنسيق والتكامل في الجهود والامكانات كتطوير المناهج والكتب الدراسية... الخ.

●●●

● الاثنين « ٩ محرم ١٤٠٦هـ الموافق ٢٣ سبتمبر ١٩٨٥م ـ أول الميزان ١٣٦٣ هـ.ش » اليوم الوطنى للمملكة العربية السعودية.

فقد أصدر جلالة المغفور له الملك عبدالعزيز المرسوم الملكى تحت رقم ٢٧١٦ بتاريخ ١٧ جمادى الأولى ١٣٥١هـ، الموافق ١٨ سبتمبر ١٩٣٢م » الذى حول اسم مملكة الحجاز ونجد وملحقاتها إلى المملكة العربية السعودية، على أن يسرى ذلك من يوم الخميس ٢١ جمادى الأولى « ٢٣ سبتمبر » الذي يوافق أول برج الميزان، وقد استقبل الناس في كل مكان هذا الحدث بالفرح والغبطة لتوحيد بلادهم توحيداً كاملاً، وتداعوا إلى الاحتفال به في كل مدينة وقرية، وتباشروا به، وتبادلوا التهانى، وجرى له في مكة المكرمة احتفال كبير في دار الحكومة، خطب فيه نائب الملك الأمير فيصل فقال :

« لا استطيع أن أعبر لكم عما يخالجنى من السرور في هذا اليوم الذى منَّ الله به على هذه الأمة العربية المسلمة بتوحيدها ضمن مملكة واحدة وزوال جميع الفوارق بين أبنائها... ».

ثم شكر للجماهير باسم والده الملك عبدالعزيز غيرتها وإخلاصها، وتلا صورة الأمر الملكى، وأطلقت المدفعية تحية لهذا اليوم الوطنى المجيد.





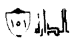
جائزة الملك فهد للعمارة الإسلامية

KING FAHD AWARDS

You are invited to participate in the Competition



For Your Personal Copy of the Competition Booklet Please Apply to
ORGANISATION OF THE ISLAMIC CONFERENCE
RESEARCH CENTRE FOR ISLAMIC HISTORY, ART & CULTURE (IRCICA)
KING FAHD AWARD OFFICE P.O.B. 24 BEŞİKTAŞ İSTANBUL TURKEY



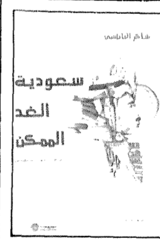
● عبدالعزيز يخطب في رجاله ●

● معركة روضة مهنا «١٨ صفر ١٣٢٤هـ»

● بدأ تاريخ مجيد لتوحيد الدولة تحت راية التوحيد ●

● لقاء الملك عبدالعزيز مع ونستون تشرشل على ضفاف بحيرة قارون بالفيوم بمصر عام ١٩٤٥م ●

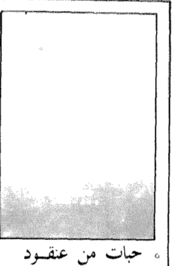
كتب حديثة



* سعودية الغد الممكن

شاكر النابلسي

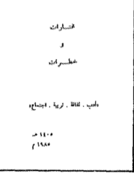
٢٥٦ صفحة ـ الطبعة الأولى **١٤٠٥هـ**



* حبات من عنقـود

محمد علي مغربي

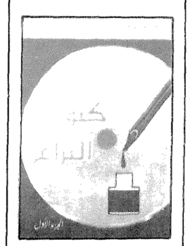
١١٨ صفحة ـ الطبعة الثانية **١٤٠٥هـ**



مختارات.. وخطرات

عبدالرحمن ابراهيم الحقيل

١٣٤ صفحة « **١٤٠٥هـ** ـ **١٩٨٥هـ** »



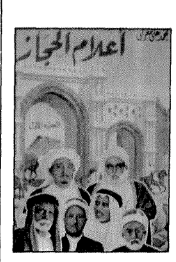
* كبوات اليراع

أبو تراب الظاهري

٤٢٦ صفحة ـ الجزء الأول

الطبعة الأولى **١٤٠٢هـ**

النادي الأدبي بجدة



* أعلام الحجـاز

في القرن الرابع عشر للهجرة

محمد على مغربي

٣٩٢ صفحة ـ الجزء الأول

الطبعة الثانية **١٤٠٥هـ**



* أحاديث في تاريخ البلاغة

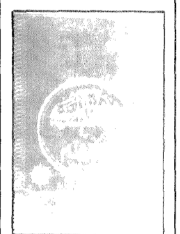
وفي بعض قضاياها

د. عبدالكريم محمد الأسعد

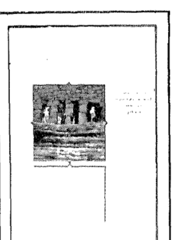
٣٢٤ صفحة ـ الطبعة الأولى **١٤٠٥هـ**



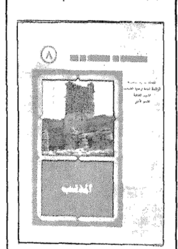
* **معركتــان أدبيتان**
مع العقيلي وطبانة
علي محمد العمير
١٥٠ صفحة ـ الطبعة الأولى **١٤٠٥هـ**



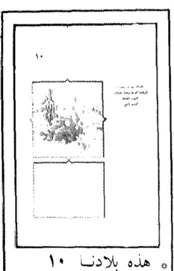
* **الاتجاهات السياسية**
في بلاد الشام ١٨٧٦ : ١٩١٤م
د. عبدالعزيز محمد عوض
١٥٤ صفحة ـ الأردن



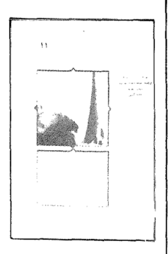
* هذه بلادنـا ٦
عود سديـر
د. عبدالعزيز بن محمد الفيصل
١١٠صفحة ـ الطبعة الأولى



* هذه بلادنـا ٨
المذنــب
بين الماضي والحاضر
عبدالرحمن بن عبدالله الغنايم
١٩٠ صفحة ـ الطبعة الأولى



* هذه بلادنـا ١٠
منطقة الحريــق
تاريخها وحاضرها
د. محمد بن سعد الدبل
١٢٤صفحة ـ الطبعة الأولى



* هذه بلادنـا ١١
من ماضي الرس وحاضره
عبدالله المحمد الرشيد
١١٠ صفحة ـ الطبعة الأولى

بدعوة كريمة من مركز الدراسات والبحوث اليمني، انعقدت الدورة الثامنة للمراكز والهيئات العلمية المهتمة بدراسات الخليج العربي والجزيرة العربية وذلك في مدينة صنعاء، في الفترة من ١٧ ـ ١٩ شوال ١٤٠٥هـ الموافق ٦ ـ ٨ يوليو ١٩٨٥م.

وقد مثل المملكة العربية السعودية في هذه الدورة سعادة الأستاذ عبدالله حمد الحقيل الأمين العام بالنيابة لدارة الملك عبدالعزيز بالرياض.

وقد بدأ اجتماع هذه الدورة في التاسعة من صباح يوم السبت ١٧ شوال ١٤٠٥هـ بكلمة من **الأستاذ الدكتور عبدالعزيز المقالح مدير جامعة صنعاء ورئيس مركز الدراسات والبحوث اليمني**، رحب فيها بالوفود، وأشاد بدور المراكز في دعم حركة البحث العلمي، المرتبطة بشئون الخليج والجزيرة العربية، ودعا الدكتور المقالح إلى ضرورة تحصين مؤسساتنا العلمية ومراكز البحوث من الانحرافات ومظاهر التبعية الثقافيه التي لا تقل خطورة عن أشكال التبعية الاقتصادية والسياسية التي تعانى منها بعض المجتمعات النامية.

ثم ألقى الأستاذ الدكتور مصطفى عبدالقادر النجار الأمين العام للمراكز والهيئات العلمية المهتمة بدراسات الخليج والجزيرة العربية كلمة دعا فيها رؤساء ومدراء المراكز العلمية المجتمعين في هذه الدورة تسهيل مهمة الباحثين، ومساعدتهم على فهم الحقيقة بعيدا عن أية مؤثرات، وأن تنصبّ جهودها إلى تبصير المواطن العربي إلى الأخطار الفارسية التي تهدد منطقة الخليج العربي في سيادته وأمنه وتراثه الحضاري.

ثم استعرض ممثلو المراكز أنشطة مراكزهم ومنجزاتها خلال العام المنصرم وخططها اللاحقة، وقد ألقى الأمين العام للدارة بالنيابة عرضا تحدث فيه عن منجزات الدارة، ونشاطاتها المختلفة، وخططها المستقبلية في سبيل البحث وخدمة التراث الإسلامي والعربي. ودارت بعد ذلك مناقشات مستفيضة تناولت أساليب التنسيق وتبادل المعلومات بين المراكز، ثم دراسة الموضوعات المدرجة على

جدول الأعمال، حيث تم التوصل إلى التوصيات التالية :

أولا : ضرورة وضع خطط علمية قابلة للتنفيذ لمعالجة أوجه النقص في المكتبة العربية عن منطقة الخليج والجزيرة العربية، وحفز الباحثين العرب على بذل المزيد من الجهد في تحقيق أهداف التنمية العلمية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية في هذه المنطقة.

ثانيا : تم الاتفاق على إصدار الكتاب الرابع الذي دأبت على نشره الأمانة العامة للمراكز، والمتمثل في بحوث تشارك فيها المراكز المختلفة، وقد أبدى مركز الدراسات والبحوث اليمنى استعداده لطباعة هذا الكتاب وتوزيعه جريا على العادة المتبعة.

ثالثا : نظرا لانتهاء فترة



رئاسة الدكتور مصطفى عبدالقادر النجار للأمانة العامة للمراكز، وتعيينه أمينا عاما لاتحاد المؤرخين العرب، فقد تم بالإجماع انتخاب الشيخ عبدالله بن خالد آل خليفة وزير العدل ورئيس مركز الوثائق التاريخية في دولة البحرين أمينا عاما للمراكز والهيئات المهتمة بدراسات الخليج العربي والجزيرة العربية، وأن يكون مدير مركز الوثائق التاريخية في البحرين نائبا له.

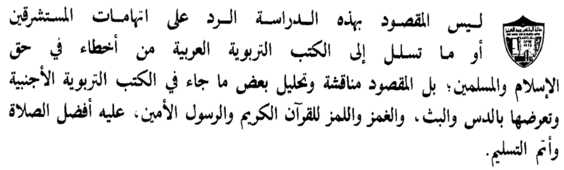
ورأى المجتمعون أن الخدمات الجليلة التي قدمها الأستاذ الدكتور مصطفى عبدالقادر النجار للأمانة العامة والجهد الطيب الذي بذله في تأسيسها ودعمها يجعل من الضرورة الاستفادة من خبرته ومعلوماته في هذا المجال ولذلك فقد أوصى المجتمعون بأن يكون مستشاراً للأمين العام.

رابعا : تم الاتفاق على أن تكون اجتماعات الدورة التاسعة في مدينة بغداد بناء على الدعوة الموجهة من مركز دراسات الخليج العربي بالبصرة، وذلك في الفترة من ١٩ - ٢١ نوفمبر ١٩٨٦م. ورحب المركز باستضافة الوفود خلال الفترة المذكورة.

خامسا : أوصى المجتمعون برفع برقية إلى سيادة الرئيس علي عبدالله صالح رئيس الجمهورية العربية اليمنية على ما لقوه من كريم الضيافة، متمنين لليمن الشقيق تحت قيادته الرشيدة المزيد من التطور والتقدم والازدهار.



د. حسان محمد حسان



ليس المقصود بهذه الدراسة الرد على اتهامات المستشرقين أو ما تسلل إلى الكتب التربوية العربية من أخطاء في حق الإسلام والمسلمين؛ بل المقصود مناقشة وتحليل بعض ما جاء في الكتب التربوية الأجنبية وتعرضها بالدس والبث، والغمز واللمز للقرآن الكريم والرسول الأمين، عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم.

بطبيعة الحال لا تعنى هذه المقدمة كل الكتب التربوية الأجنبية، بل بعض المصادر الأساسية التي كتبت بالانجليزية. ولذلك فالمادة المعروضة هنا مجرد نماذج وأمثلة، بوقائع وأدلة، فالحصر مستحيل، والشمول غير ممكن.

وفي حدود بعض المصادر المتوافرة الآن أمام كاتب هذه السطور يمكن الاشارة إلى الأخطاء الثمانية التالية : ـ

[illegible]

إذا كان المؤلف الغربي غير مؤمن بالإسلام كرسالة سماوية، فمن المؤكد أنه سينظر إلى القرآن الكريم، على أنه مجرد كتاب بشرى، من صنع فرد أو أفراد، لهم اجتهادات واتجاهات، إيجابيات وسلبيات، وربما يكون جل اهتمامه مركزا على السلبيات ! !

. بطبيعة الحال هذه الفكرة راسخة عند مئات المؤلفين الغربيين، من أهل التربية ومن غير أهلها. والمهم لهذه الدراسة الآن عرض الفكرة السابقة، كما وردت في أحد الكتب التربوية الهامة التي تعلم منها واعتمد عليها آلاف من الاساتذة والطلاب منذ عام ١٩٣٦ وحتى الآن أى ما يقرب من نصف قرن!!

وهذا الكتاب اسمه أصول التربية الحديثة The Foundations of Modern Education?

ويركز على مناقشة الأصول والأبعاد التاريخية للمذاهب التربوية المعاصرة. وفي الفصل الذي عقده مؤلفاه ايلمر وايلدز وكينيث لوتش عن « الاتجاه الإسلامي في التربية » أكدا ظلما وعدواناً، وبدون دليل أو سند « أن القرآن كتاب مشتت، في جزء منه ممل، وفي جزء آخر رائع جميل، وعموما فهو خليط من عناصر يهودية ومسيحية وغيرهما من الديانات السابقة »[1].

وإذا كانت فكرة المؤلفين بهذه الجدية والقطعية فلا بد أن تبنى عليها نتائج جد خطيرة، وآثار غاية في الأهمية، وهذا ما ستوضحه النقطة التالية..

٢ ـ الخلط بين القرآن والحديث

إذا كان القرآن من تأليف البشر، فلا بأس أن يختلط بالحديث والأثر! هذه مسلمة من بين المسلمات التي يبنى عليها وايلدز ولوتش كتابهما بدون إعلان أو إفصاح.

من هنا يكرران في كتابهما أن المسلمين اهتموا بالعلم والتعليم بحكم أن القرآن دفعهم إلى ذلك وحثهم عليه « فقرآن المسلمين ورد فيه أن طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة، كما أنه يطالبهم بطلب العلم ولو في الصين، ويقول لهم إن العلماء ورثة الأنبياء »!![2]

وهكذا لم يكلف المؤلفان ـ اللذان شغل أولهما كرسى التربية بجامعة غرب ميتشجان. وشغل الثاني كرسيها في جامعة مونتانى ـ لم يكلفا أنفسهما قراءة القرآن الكريم، أو الاستعانة بالمختصين للتمييز بين الآيات والأحاديث.

والغريب في الأمر أن كل الجامعات ـ غربية وغير غربية ـ توجه طلابها للموضوعية

والأمانة، والدقة وحسن النقل، ثم يرتكب أستاذان قطبان مثل هذا الخلط والتداخل، والتجاوز والاضطراب.

والمؤكد أن مئات الكتب ـ تربوية وغير تربوية ـ حافلة بتحريفات وتشوهات بحكم أن مؤلفيها لا يعترفون بسماوية القرآن، ولا بأن رسولنا الكريم خاتم الأنبياء والمرسلين.

وإذا كان الإسلام دينا موضوعيا مصنوعا، فلا شك أنه انتشر بالقمع والإرهاب. والرمح والنشاب وهذا ما ستكشف عنه النقطة التالية :

٣ ـ انتشار الإسلام بالسيف

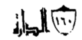
يقول وايلدز ولوتش : ـ

« بعد وفاة محمد عليه الصلاة والسلام تولى زميله أبو بكر الخلافة وانطلق مقررا نشر الإسلام بالفتح والسيف..

انطلق المسلمون ناشرين الإسلام بالسيف.. وفي مدة عشر سنوات خضعت الجزيرة العربية بكاملها. من هنا أصر أبو بكر ـ بإيمان يزحزح الجبال ـ على أن يحمل نفسه مسئولية إخضاع العالم كله للإسلام. ولو كان هناك عدد كبير من الرجال مثل أبى بكر لربما نجحت هذه المحاولة »[٣].

واضح من النص السابق أن صاحبيه لم يكلفا أنفسهما مراجعة التاريخ لمعرفة أخبار الغزوات والفتوحات في عهد النبى عليه الصلاة والسلام، ودوافعها ومبرراتها. كما أنهما لم يتابعا الأحداث بعد انتقاله للرفيق الأعلى، وما حدث خلال حروب الردة، ومحاولات الفرس والروم للقضاءعلى الإسلام، وهو ما زال في مراحله الأولى. والذي لا شك فيه أن مئات المؤلفين الغربيين قدموا الإسلام بهذا التشويه، فتعرف عليه الملايين بصورة عكسية، وتفسيرات مضللة.

ويبدو أن وايلدز ولوتش ـ وغيرهما ـ لم يقتنعا بما كتبه المعتدلون من الغربيين، بحكم أن أمور العقيدة تتأثر بوجهات النظر، وأساليب التنشئة والتطبيع، والتوجيه والتشكيل، وتتدخل



فيها رواسب شعورية ولا شعورية. ومن جراء كثير من التشوهات والعقد لن يستطيع هؤلاء المؤلفون تجاوز الاوهام والاكاذيب إلى الحقائق والاصول. ولهذا كانت عبارة المفكر النمساوي «ليوبولد فاسي» الذي هداه الله إلى الإسلام واشتهر باسم محمد أسد، أقول كانت عبارته صادقة وحارة، ثاقبة ونفاذة حين قال :

« إن روح الحروب الصليبية ـ في شكل مصغر على كل حال ـ ما زال يتسكع فوق أوربا، ولا تزال مدنيتها تقف من العالم الإسلامي موقفا يحمل آثارا واضحة لذلك الشبح المستميت في القتال.. »(٤)

والحق أن عبارة محمد أسد تكشف عن مشاعر ووجدانات عاشها عندما كان مسيحيا. ثم كشف عنها عندما دخل في الإسلام عن قناعة ورضى، بدون سيف أو ارهاب، ومن ثم تسقط حجج الكثيرين في الماضي والحاضر. ولو كان الأمر أمر سيف وإرغام لما تفجرت كل هذه الطاقات. وانبجست كل هذه الإبداعات من الذين دخلوا في الإسلام بعد جيل وجيلين، وفي أقل من قرنين.

بطبيعة الحال، ليس الموقف الآن موقف رد أو دحض لهذه الاتهامات، لأن الحقائق واضحة جلية للقارىء العربي ولا تحتاج إلى إيضاح وتفسير.

٥ ـ المسلمون مفسرون أكثر منهم مبدعين

اما ما في كتاب وايلدز ولوتش فهو تأكيد على أن العرب متمثلين أكثر منهم مبدعين للثقافة، بحيث لم يطوروا مدرسة فلسفية جديدة، بل اقتصروا على تمثل الفلسفة اليونانية وشرحها. ففي المشرق والمغرب الإسلامي تعرف أهل الإسلام على فلسفة أرسطو، فترجموها وشرحوها.(٦)

وكاتب هذه السطور، وأى باحث منصف آخر لا ينكر دور الفلسفة اليونانية في تزويد الفكر الإسلامي واثرائه بالعديد من الأفكار والمقولات، والاجتهادات والنظريات. ولا شك أن القارىء للكندى والفارابى، وابن سينا وابن رشد يلمح آثار الأرسطية واضحة جلية، إلا أن

ذلك لا ينبغي أن يحجب الضوء عن مفكرين مسلمين كان لهم فضل الريادة والابتكار، والابداع والازدهار. ومن أهم هؤلاء المفكرين الفقهاء والمحدثون، وأصحاب العلوم الطبيعية والطبية والرياضية والفلكية، والبحرية والجغرافية، فهؤلاء العلماء والباحثون قدموا علوما جديدة وفروعا مستحدثة ليس لليونان فضل سبق فيها، أو عمق إضافة إليها.

والخطأ الكبير الذي يقع فيه المفكرون الأجانب، وقطاع كبير من المسلمين المشتغلين بشئون « الفلسفة الإسلامية » أنهم يركزون على قطاع واحد من المفكرين المسلمين.

فكل التركيز والاهتمام على الكندى والفارابى، وابن سينا وابن رشد، وابن باجه، وابن طفيل، وابن مسكويه واخوان الصفا وكلهم جميعا من الذين اعتالوا على الفكر اليوناني،وعولوا عليه. لهذا فالقارىء لهم يشعر أنه يقرأ فلسفة يونانية مترجمة إلى العربية!! (٧)

لهذا فالأجدر والأفضل أن نسلط الضوء على قطاع آخر من المفكرين المسلمين لهم خصائص الأصالة والتميز، والاستقلال والتحرر بدون أرسطية وأفلاطونية، وفي ذلك يقول عميد أسبق لكلية الشريعة بجامعة الأزهر : ـ

« ان الذين يعنون بمعرفة الروح والتفكير الإسلامي في مهدهما، عليهم أن يدرسوا ذلك في الفقه الإسلامي الذي لم يتأثر بمؤثرات أجنبية، ولم يدخله دخيل في الفكر أو الطريقة ».. (٨)

وإذا كان النص السابق من أصحاب الدراسات الفقهية لشيخنا الدكتور علي حسن عبدالقادر، فالطريف في الأمر أن نفس الفكرة ينادى بها بعض المتخصصين في الفلسفة الإسلامية وهذا ما أكده الشيخ مصطفى عبدالرازق في كتابه الصادر منذ أربعين عاما (٩) ، وما أكده من بعده الدكتور إبراهيم بيومى مدكور، والدكتور على سامى النشار وغيرهما.. من هنا جاء قول أولهما : ـ

« لا يمكن أن نأخذ فكرة كاملة عن التفكير الفلسفى في الإسلام إن قصرنا بحثنا على ما كتبه الفلاسفة وحدهم، بل لا بد أن نمده إلى بعض الدراسات العلمية، والبحوث الكلامية والصوفية، ونربطه بشيء من تاريخ التشريع وأصول الفقه ».. (١)

وجاء قول الآخر في رسالته للماجستير منذ أربعين عاما : ـ

« حاولت الكشف عن نتاج العبقرية الإسلامية في التوصل إلى المنهج لا في كتب من يدعون فلاسفة الإسلام ـ وهم دوائر منفصلة منعزلة عن تيار الفكر الإسلامي العام ـ بل في كتب ممثلي الإسلام الحقيقيين من فقهاء وأصوليين ومتكلمين وغيرهم من مفكرين مسلمين.. »(١١)

لعله يتأكد من ذلك كله أن الفكر الإسلامي الأصيل والمتميز لا بد من البحث عنه في جوانب أخرى من الحضارة الإسلامية، غير الجوانب المشهورة باسم « الفلسفة الإسلامية » وبذلك نكتشف المنبع الثر، والإبداع الأصيل، والتميز الواضح من غير « فتنة يونانية » وترجمات سريانية!! ولا يقتصر الأمر على الفقه والفقهاء، والعلوم التجريبية والرياضية، والطبية والفلكية، بل يمتد إلى النحو واللغة، والادب والادباء. ومن هنا كانت المناقشات والمساجلات الحية بين النحاة المسلمين والمترجمين من النساطرة واليعاقبة..

وهذا ما ستناقشه النقطة التالية : ـ

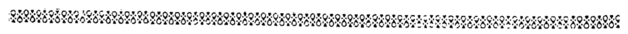
٥ ـ الترجمة السبب الأول لنهضة المسلمين تربويا

في الجزء السادس من دائرة المعارف البريطانية مقالة مطولة تقع في اثنتين وتسعين صفحة عن « تاريخ التربية » خصص للتربية اليونانية خمس صفحات، وللتربية الإسلامية صفحة ونصف..

ولا بد أولا من الاعتراف بأن هذه السطور القليلة عن التربية الإسلامية مكتوبة برصانة وعمق، توضح ما فيها من ثراء وتنوع، وعطاء وتجدد. وبالرغم من ذلك بدأت دائرة المعارف البريطانية مقالتها بقولها : ـ

« ان النقل عن الثقافة اليونانية والعبرية واليونانية، والهندية والزرادشتيه، كان العامل الأول لنهضة المسلمين تربويا وتعليميا.. »(١٢)

واستغرق هذا المعنى ـ بتفاصيله ـ سدس ما كتبته دائرة المعارف البريطانية عن تاريخ التربية الإسلامية!!



وأى باحث مسلم لا يستطيع اغفال فضل الترجمة، أو إهمال دورها إلا أن ذلك لا يلغى الإبداع، ولا ينفى الاضافة.

صحيح أن الترجمة كانت مهمة مؤثرة، فعالة مخصبة، قادحة منشطة إلا أن ذلك مرتبط بالإحياء والبعث، والنهضة والوحدة التي أظلت عشرات الشعوب الإسلامية من فرس ورومان، وترك وسودان، وجركس وديلم، وأرمن وأكراد، وكرج وكلدان، وأشوريين وعرب، وهند وسند، وجرجان وألبان..

فكل هذه الشعوب ـ وغيرها ـ نُفخ فيها من روح الإسلام فأعيدت صياغة شخصياتها وثقافاتها من جديد ولهذا اندفعت في حركة الترجمة والنقل، ثم الإضافة والإفاضة، والابتكار والابداع، والتميز والاستقلال فكرا وروحا، أدبا وثقافة، علما وتجريبا، بناء وتشييدا، وإلا لماذا لم تبدع هذه الأمم قبل الإسلام نفس إبداعها بعد الإسلام؟

لماذا لم تتفجر كل هذه الطاقات وتتلألأ كل هذه المعارف إلا بعد شروق شمس الإسلام؟

لا بد أن النُقلة بالإسلام أتاحت النقل لحضارة الإسلام، ولا بد أن الإقلاع بالإسلام أتاح الإبداع في حضارة الإسلام.

وعلى هذا يمكن القول بان االترجمة ـ بالاصطلاح الكيميائي ـ كانت عاملا مساعدا Catalyst أسهم في تحقيق التفاعل دون أن يكون بمفرده السبب في التفاعل، بل لا بد من توافر ظروف وشروط، أسس وقواعد..

إذن فضل الترجمة لا ينكر، انما التركيز عليها فحسب والانطلاق منها أساسا يعطى ظلالا خاصة، وشبهة معينة حول ما كتبته دائرة المعارف البريطانية وغيرها من عيون الفكر الغربى، من هنا قال أحد كتابنا المعاصرين : ـ

« إن أشد مبرزى أهمية الثقافة الإغريقية هم الأوروبيون، أما أن للثقافة الإغريقية أثرا في الثقافة العربية، فهو أمر لا يمكن إنكاره، بل ويُعتز به. غير أن الأسئلة تثار حول مكانة هذه الثقافة الإغريقية في بناء الفكر العربى.

فمن البدهيات أن الفكر العربي في عهد ازدهاره ركز اهتمامه على الجوانب الدينية

والإنسانية، علم الحديث والقرآن، وعلوم اللغة والنحو والأدب، ثم إن المعرفة المتصلة بالمجتمع وتطوراته كالفقه وما يتصل بالسياسة والنظم والاجتماع كانت كلها عربية صرفة ولم يقل أحد إلا القليل من المتزمتين، إنها اعتمدت على الإغريق..

وتتجلى المبالغة في أثر اليونان من ملاحظة واضحة هي أن الحركة الفكرية في صدر الإسلام تركزت في مدن لم يكن للثقافة اليونانية فيها أثر، ثم إن الحركة نمت وتبلورت اتجاهاتها قبل أن تبدأ حركة الترجمة الإغريقية.. »[١٣]

وفي النقطة الرابعة السابقة سبقت الإشارة إلى المناقشة بين النحويين والمترجمين وتكفي إشارة خاطفة لحوار ساخن دار بين أبي سعيد السيرافي ومتى بن يونس..

يقول أبو سعيد السيرافي في رده على متى : ـ

« إذا سلمنا أن الترجمة صدقت وما كذبت، وقومت وما حرفت، ووزنت وما جزفت، وأنها ما التاثت ولا حافت، ولا نقصت ولا زادت، ولا قدمت ولا أخرت، ولا أخلت بمعنى الخاص والعام، ولا بأخص الخاص ولا بأعم العام، فكيف نسلم بأن لا حجة إلا عقول يونان، ولا برهان إلا ما وضعوه، ولا حقيقة إلا ما أبرزوه؟ »[١٤]

مثل هذه المناقشات ـ وغيرها ـ تكشف على أن الكثير من أعلام المسلمين ناقشوا الترجمة والمترجمين مناقشة علمية موضوعية، مركزين على المحاذير والمخاوف، وفي نفس الوقت أضافوا وأفاضوا في علوم وفنون لم يكن للترجمة فيها نصيب وافر، أو جهد واضح.

ويكفي القول أن تعليم المسلمين انطلق وبدأ من تعليم القرآن الكريم، وحفظ ورواية الشعر العربي، والتفقه في أمور العقيدة والشريعة، العبادات والمعاملات. وكل هذه أمور بدأت في مسجد ومكتب ليس فيها للترجمة نصيب، بل ليس إليها للمترجمين دخول!!

٦ ـ الإسلام خال من الفلسفة التربوية

يكاد لا يوجد دارس لفلسفة وتاريخ التربية الغربية من غير معرفة وثيقة بجون بروبيكر

John S. Prubacher الذي تنقل بين أمهات الجامعات الأمريكية : يعلم ويدرس، يناقش ويحلل، يشرف ويوجه، يؤلف ويعلق.

وبالفعل استطاع بروبيكر نشر دراسات مرموقة باللغة الإنجليزية غطى فيها فلسفات التربية قديما وحديثا، وحلل فيها تاريخ التربية عالميا وغربيا..

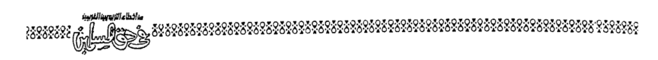
وكل ذلك لا مشاحة فيه، ولا اختلاف حوله ..

إلا ان النقطة الجديرة بالمناقشة، والمعنية بالتحليل وردت في كتابه « فلسفات حديثة للتربية » عندما عالج الفلسفة الواقعية كتعبير عن فلسفة الرومان مستنتجا أن كلا من الكاثوليكية والبروتستانتية ليس لها فلسفة تربوية..

وكل ذلك أمر لا يعنينا الآن، وليس موضع البحث فوضع البحث النقطة التالية..
لقد استنتج بروبيكر من المقدمة السابقة : ـ
« أن سائر الاديان كالإسلام والبوذية ليس لها أى فلسفة تربوية، بل ان معتنقى كل منهما لم يوجهوا عناية تذكر للتأليف التربوي، بل وجهوا معظم اهتمامهم لشرح ديانتهم، ووصف طريق النجاة.. »!! (١٥)
ولتأييد وجهة نظره استشهد بروبيكر بدراسة عن الإسلام..
والغريب أنه وقع في تناقض شكلى وموضوعى : ـ
فلقد استشهد بدراسة مفكرنا الفلسطيني الراحل الدكتور عبداللطيف طيباوى(١٦) والتي تحمل عنوان : Philosophy of Moslem Education

وكأن بروبيكر بذلك استشهد بدراسة تحمل عنوان « فلسفة التربية الإسلامية » لينكر وجود فلسفة للتربية الإسلامية!!

وبصرف النظر عن الفروض والافتراضات، والظنون والاحتمالات فإن بروبيكر وقع في خطأ منطقى سهل ويسير : ـ
فلقد وضع مقدمة صغرى خاصة بالبروتستانتية والكاثوليكية..
ثم بنى عليها مقدمة كبرى خاصة بكل الديانات..



ثم استنتج منها نتيجة تتعلق بالإسلام وغيره من الديانات!!

بطبيعة الحال هذه الدراسة الموجزة لا تحاكم « بروبيكر » صوريا أو وضعيا ولكنها تكشف بإيجاز وتكثيف على ان بعض العمالقة الأجانب يرتكبون أخطاء فادحة بدون تعقيب أو رد..

فلقد عمم نتيجة جزئية على كلية، فامتد من ديانته إلى سائر الأديان، ومثل هذا التعميم ينطبق عليه وصف الشيخ الدكتور « صبحي الصالح » : ـ

« ان المفكرين الأجانب كما يحلوا لهم يخصصون التعميم، ويعممون التخصيص »(١٧)

هذا فيما يتعلق بالتناقض الشكلي الصوري الذي وقع فيه بروبيكر، أما فيما يتعلق بالخطأ الموضوعي الفني داخل دعوته، فكاتب هذه السطور ليس بحاجة إلى سرد قائمة طويلة بالكتب والرسائل التي صنفها المفكرون والمعلمون المسلمون في شئون التربية والتعليم، والتأديب والتهذيب، للصغار واليافعين، والعامة والأمراء ويكفي أن أصحاب الحوانيت في قرطبة كانوا يرفضون تشغيل الصبيان من غير إتقان للقراءة والكتابة، في حين أنهم سيعملون في حرف لا تحتاج إلى قراءة وكتابة!!

مثل هذه الحضارة يستحيل أنها لم تول التربية عناية تذكر وللتأليف التربوي اهتماما واضحا كما زعم بروبيكر.

وللمرة الثانية هذه الدراسة لا تحاكم كل فكر بروبيكر أو كل إنتاجه، فللرجل بحوثه الثرة، وجهوده الفنية في ميدان التربية فلسفة وتاريخا، إلا ان المقصود أنه وغيره من الأساطين يرتكبون أخطاء فادحة، مقصودة وغير مقصودة عند معالجة قضايا التربية الإسلامية، ليس عن جهل أو تقصير، بل عن عداء قديم وعقد لا شعورية تكبل الخطى، وتعثر التفسير.

٧ ـ تناقض الأهداف المدنية والدينية في مؤسسات التعليم

أكدت دائرة المعارف البريطانية أن هناك صراعا محتدما بين الأهداف الدينية والمدنية داخل مؤسسات التعليم الإسلامي. وظل هذا الصراع ملتهبا حاداً لم يمكن فضه، أو التخفيف من

حدته[١٨] ، إلا أن الدائرة لم توضح لنا نوع هذا الصراع ومداه، وأسبابه ودوافعه، وآثاره ونتائجه.

وفي تقدير كاتب هذه السطور أن التفسير السابق يحمل نوعا من الإسقاط النفسى : ـ فالمفكر الغربي يسقط انطباعاته عن عصوره الوسطى المظلمة ليسربل تاريخنا بخرق سوداء. وسحب داكنة..

فالمفكر الغربي ـ صريع التمركز حول الذات ـ يتصور أنه عندما كان يخيم الظلام على أوربا. فلا بد أنه خيم على العالم كله! ! وقليل من المفكرين الغربيين استطاع تجاوز هذه الهوة الثقافية. التي تسمى اصطلاحا بالعمى الثقافي Cultural Blindness

صحيح أن بعضهم ينظر إلينا بنظرة أبوية مفعمة بالرحمة والعدل، والشفقة والحسرة إلا ان هذه النظرة قد تحمل بذور طمع أو رغبة تسلط : ـ

بذور طمع في مستعمرات قديمة تتدفق منها الآن الخيرات وتتفجر الموارد..

ورغبة تسلط للسيطرة على مناطق نفوذ جديدة بالسيطرة الثقافية والغزو الفكري، بدلا من الاحتلال العسكري والتسلط السياسي..

وحتى إذا كانت نظرة المفكر الغربى أبوية خالصة مجردة عن الهوى والمصلحة، فانها تحمل رغبة كل أب في التسلط والوصاية! !

وفي تقديري أن بعض الكتابات الغربية المنصفة الهادئة تحمل في تضاعيفها وصايا الأبوة، وشعور أى أب بأن ابنه عاجز عن الرأي السديد والقرار الرشيد! !

هذه المشاعر يحس بها ـ أحيانا ـ الذي يتعامل مع المفكرين والخبراء الغربيين في ميادين الحياة المختلفة، فمها أخلصوا وآمنوا بقضايانا إلا أنه يظل في داخلهم إحساس مبهم وشعور غامض بأننا ما زلنا في مرحلة « المراهقة الفكرية » ولا بد لنا من مرشد وموجه.. ولا بد من الاعتراف ـ بدون خجل أو تردد ـ أننا كثيرا ما نشجع الغربيين على تدعيم هذه الفكرة سواء بقصورنا في التخطيط والإنجاز، أو بمشاعر النقص التي تسربت وترسبت في شخصيتنا الفردية والقومية..

مجمل القول أن المفكر الغربي ـ غالبا ـ ما ينظر إلى الشرق وتجربته، الإسلام ومعجزته من خلال نظرته الخاصة، وبيئته التاريخية، من هنا قيل ـ بحق ـ أن ما يكتبه المسلم عن الإسلام لا بد أن يكون فهمه له وتعبيره عنه أقرب للحقيقة وأدق في الوصف من كتابات غير المسلمين(١٩) حتى مهما حاولوا التجرد والإنصاف.

ولا يعنى هذا التحليل الجحود والنكران، فبعض المفكرين الأجانب مهروا في عملهم وأتقنوا في صنعهم وكان لهم فصل ريادة واكتشاف الكثير من كنوز ثقافتنا المعنوية والمادية، لكن المقصود فقط التأكيد علىٰ ندرة وجود مفكر غربى تَمثَّلَ العالم الإسلامي تمثلا صحيحا بعيدا عن عواطف الشفقة والتحسر، رعبة التسيد والسيطرة، ناهيك عن أجهزة المخابرات وأروقة العمل السرى..

٨ ـ منع تعليم البنات سورة يوسف!!

في كتاب هيوراث دن Heyworth Dunne « مقدمة لتاريخ التربية في مصر الحديثة » إشارة عن تعليم البنات في مصر قبل القرن الثامن عشر. وقد وردت فيها الفقرة التالية : ـ

« بالاضافة إلى التعليم التقليدي للصلاة، فان الفتيات الصغار يعلمن بالسماع سورا من القرآن الكريم، إلا أن التقاليد تمنع تعليمهن بعض السور وبخاصة سورة يوسف ».(٢)

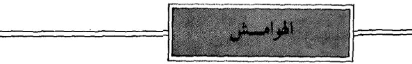
ونظرا لغرابة هذه الفقرة فقد حاولت تتبع جذورها وأصولها فلم أجد لها أثرا في كتب تاريخ التعليم.. ثم سألت بعض الثقات المختصين بالعلوم الشرعية فلم يؤكدها أحد، بل نفاها الجميع. والدليل على ذلك ان آلافا وملايين من الفتيات ـ في مصر وغيرها ـ يحفظن القرآن الكريم بكامله بدون حذف أو منع..

ورغم ان « هيوراث دن » قضى سنوات طويلة من عمره في أرجاء العالم الإسلامي وقرأ وبحث، وقابل وناقش الكثيرين إلا انه لم يوضح لنا المصدر الذي استقى منه هذه المعلومة مما يسهل طريقة مراجعتها والتأكد من صحتها أو خطئها، والذين تعاملوا مباشرة مع هيوراث دن في الأوساط العربية، والجامعات البريطانية لم ينكروا جهده وعمقه، إلا انهم لاحظوا فيه المكر

والدهاء، والهوى والغرض. وفي حدود معلوماتي أعلن هيوارث دن إسلامه وتسمى باسم « جمال الدين » فجزاه الله كل الخير، إلا ان طول عمله مع أجهزة المخابرات البريطانية في منطقة الشرق الأوسط عمقت في ماضيه بعض المصالح والأغراض بعيدا عن دائرة العلم والبحث.

كانت هذه الأخطاء السابقة مجرد نماذج وأمثلة أخذتها من بين أربعة مصادر أساسية في تاريخ التربية والتعليم، كتبت باللغة الانجليزية وتعلم عليها مئات وآلاف من الأساتذة والطلاب:.

والمؤكد أن هناك كتبا أخرى حافلة بأخطاء أفدح واتهامات أشد. من هنا تأتي ضرورة أن نقدم للعالم كله دائرة معارف تمثل العالم الإسلامي بأقطاره وشعوبه، أغلبياته وأقلياته بحيث تضم أحدث المعلومات، وأدق التفاصيل بعلمية وأمانة، ونزاهة وموضوعية بحيث يجد القارىء الأجنبي مصدراً موثوقا به يعتمد عليه ويرجع إليه في لغات عالمية متعددة، وبأقلام مسلمين أتقنوا فروعهم وتمسكوا بدينهم.



(١) Elmer Wilds & Knneth Lottich. The Foundations of Modern Education. Third Edition. Holt, Rinehart and Winston Inc. U.S.A. 1962, p. 144.

(٢) Ibid. p. 155.

(٣) Ibid. p. 145.

(٤) محمد أسد، الإسلام على مفترق الطرق. ترجمة عمر فروخ. دار العلم للملايين. الطبعة الثانية ١٩٧٤ ص٦١.

(٥) Elmer Wilds & Knneth Lottich, Op. Cit. p. 147.

(٦) Ibid. p. 144.

(٧) هذه الفكرة أكدها كثير من القدماء من ذلك :
- القفطى في إخبار العلماء بأخبار الحكماء..
- والشهرستانى في الملل والنحلل..
- وحسن صديق خان في أبجد العلوم..
- وابن خلدون في المقدمة..

وغير ذلك كثير..

(٨) علي حسن عبدالقادر. نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي الطبعة الثالثة. دار الكتب الحديثة. القاهرة. ١٩٦٥ ص٢.

(٩) مصطفى عبدالرزاق. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. الطبعة الثانية. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. ١٩٥٩.

(١٠) إبراهيم بيومى مدكور. في الفلسفة الإسلامية ـ منهج وتطبيق. الجزء الاول. الطبعة الثالثة. دار المعارف. القاهرة. ١٩٧٦. ص٢٥.

(١١) علي سامى النشار. مناهج البحث عند مفكرى الإسلام واكتشاف المنهج العلمى في العالم الإسلامي. الطبعة الثانية. دار المعارف. القاهرة. ١٩٦٥. ص

(١٢) Encyclopaedia Britannica, History of Education, Vol. 6, 332.

(١٣) صالح أحمد العلى. مشاكل تتطلب الحل في اعادة كتابة التاريخ العربي. مجلة الباحث. العدد الثالث. السنة الثالثة. بيروت. ص ٣٤ ـ ٣٥.

(١٤) أبو حيان التوحيدى. الامتاع والمؤانسة. تصحيح وضبط أحمد أمين وأحمد الزين. الجزء الأول. المكتبة العصرية. بيروت. ص ١١٢.

(١٥) John S. Prubacher, Modern Philosophies of Education, Fourth Edition. McGraw Hill, N.Y. 1969, p. 353.

(١٦) الدكتور عبداللطيف طيباوى ـ رحمه الله ـ من المع مفكرينا الفلسطينيين الذين اقاموا خلال الثلاثين عاما الماضية في الجامعات البريطانية مع زيارة للجامعات الامريكية. وتخصص في شئون التربية والتعليم مع ارتباط وثيق بالتراث الإسلامي والحضارة العربية. وتوفي منذ ما يقرب من عامين إثر صدمة سيارة في بريطانيا. وقد أسهم في تعميق الدراسات التربوية الإسلامية في الجامعات التي عمل بها. واشرف ووجه عشرات الباحثين في رسائلهم واثناء كتابة بحوثهم.

(١٧) لويس جرديه وجورج شحاته قنواتي. فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية. ترجمة صبحى الصالح وفريد جبر. الجزء الثالث. دار العلم للملايين. بيروت. ١٩٦٩. تعقيبات صبحى الصالح في نهاية الجزء الثالث. ص ٣٢٨.

(١٨) Encyclopaedia Britannica, Op. Cit. p. 333.

(١٩) محمد فتحى عثمان المستشرقون المعاصرون في تجربة النقد الذاتي. مجلة العربي. نوفمبر ١٩٧٩. العدد ٢٥٢. ص ٣٩.

(٢٠) I. Heyworth Dunne, An Introduction to the History of Education in Modern Egypt. Frank Cass & Co. Ltd. London, 1968, p 14.



ملخص الدراسة

اختار الكاتب أربعة مراجع انجليزية لكتاب تربويين مرموقين واكتشف بين ثنايا كتبهم عدة أخطاء تتصل مباشرة بالإسلام والمسلمين وهذه الاخطاء يمكن اختصارها فيما يأتي : -

ان القرآن الكريم من صنع الرسول عليه الصلاة والسلام، والخلط بين القرآن والحديث، وانتشار الإسلام بالسيف، والمسلمون مفسرون أكثر منهم مبدعين، وأن الترجمة هي السبب الأول في نهضتهم تعليميا، وان الإسلام خال من الفلسفة التربوية، وتناقض الأهداف داخل مؤسسات التعليم الإسلامي، وأخيرا مع تعليم البنات سورة يوسف!!

وحاول الباحث الكشف عن بعض الاسباب النفسية والتاريخية التي تحيط بالكاتب الغربي عند كتابته في شئون المسلمين مما يدفعه لارتكاب اخطاء فادحة، بقصد ومن غير قصد.

OOO

● Summary of the Study ●

The Author Dr. Hassan M. Hassan - Assistant Professor of Education at Ain Shams University selected four English References in the History of Education. The first was "the Foundations of Modern Education" by Wilds and Lottic. The second was the "Encyclopaedia Britannica" article about History of Education. The third was "Modern Philosophies of Education" by John Probacher, and the last one was "An Introduction to the History of Education in Modern Egypt" by Heyworth Dunne.

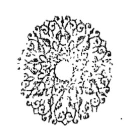
Dr. Hassan picked up English vital mistakes in these books directly related to Islam and Moslems. Finally, he suggested Moslem Encyclopaedia explain our point of view objectively and deeply.

Egypt before the 18th century that young girls were taught some chapters of the Holy Qur'an, in addition to the traditional learning of prayer. They were prevented - by habits - from learning some chapters, in the Holy Qur'an, especially 'Joseph' XII.

What is most perpelexing about this point is that we have searched to find the least true reference to it, even in books of History of Education, but in vain.

On the contrary, we find millions of girls, in Egypt and in different parts of the world, keep the Holy Qur'an by heart as one complete unit.

It is quite strange to read such words to a great learned man as Heyworth, who is well known for his strenuous efforts in the field of Education, without referring to the source he has drawn from.



* Elmer Wildes and Lottich, 'The Foundation of Modern Education'. Third Edition, U. S. A. 1962 P. 144.

* Ibid. P. 144.

* Encyclopedia Britannica. 6th Vol. P. 332.

* Eucyclopedia Britannica. History of Education, Vol. 6 P. 333.



To assure his point of view, the author, contrarily,, quotes the words of an Islamic study in Education made by Dr. Abdullatif Tibawi in his book 'Philosophy of Muslim Education'!!

In respect to his biased view, Prubacher has formed his resultant in a generalized sense which never accords with logic or reason. Neverthless, we should bear in mind that we just refer, here, to the faults the author has committed without condemning all his philosophical and historical researches in the field of education.

He is only blamed due to his views concerning the question of Islamic Education.

7. The secular and religions contradictory aims in educational institutions:

In the part that deals with the history of Islamic Education, Encyclopedia Britannica indicates that there is a serious conflict between both secular and religious aims within the educational Islamic Institutions. But, it has not pointed out the kind of such a conflict, nor does it show the causes and effects behind it.*

Such an intrepretation can be best analyzed as a psychlogical projection which is clearly shown in the works of some Western philosophers; especially those who do think that during the Medieval ages, not only Europe but the whole world had been suffering from the slumber of thought, the intellectual stagnancy and mental blindness.

Such an analysis must not be regarded as ungratitude to a few of them who have actually been accurate in giving a true jndgement of both our materialistic and moral culture.

8. Girls were prevented from learning Chapter XII (Joseph) in the Holy Qur'an:

In his book 'An Introduction to the History of Education in Modern Egypt', Hey worth Dunne refers to girls education in

This can be best understood, in a general sense, that translation was the main factor behind Muslims Educational Renaissance.

We never neglect that translation has played a vital role in enriching Muslim education, nor do we accept it as an abrogation to the innovative sense in Muslim Education.

We can simply argue that the spirit of Islam has brought about a Renaissance of its own. A Renaissance which has been actually felt and touched by the different Islamic communities. It has been felt through its widespread effects among these peoples both in cultures and characters.

In a chemical sense, we can resemble translation as a 'Catalyst' that has its role in interaction without being considered as the main single factor of the formula!

6. Islam I acks an educational philosophy:

John S. Prubacher is a well-known professer among the scholars of philosophy and History of Modern Education.

He has been known for his eminent studies and researches in which he discusses, analyzes and comments on the History of Education.

In his book 'Modern Philosophies of Education', Prubacher looks at Realistic Philosophy as an expression of the Catholic Roman Philosophy.

He infers that neither the Catholics nor the Protestants have had an educational philosophy.

He goes further to say that other religions as Islam and Buddhism have failed to get an educational philosophy of their own - their adherents have only dedicated their efforts to the explanation of their religions.



ing their studies and researches on only one branch of Muslims' thinking.

Much concentration and concern are paid to great Muslim thinkers, as Avenzoar, Averrös, Avencenna and al - Farabi, who have drawn their knowledge from the ancient Greek culture.

This, of course, makes the reader of their intellectual products get in touch with a Greek translated philosophy rather than an original Arab one.

We find it necessary, however, to say that it is better to pay a particular attention to some other Muslim philosophers who have really originated an independent method of thought characterized by its distinction and deep-rootedness.

5. Translation is the main reason behind Muslims Educational Renaissance:

In the 6th volume of the Encyclopedia Britannica we read a long essay in 92 pages that deals with the History of Education, five pages of which tackle the Greek History of Education and only one and a half pages are assigned to the Islamic History of Education.

Though it is dealt with briefly, yet it is formed in a profound manner that reveals, to a great extent, the enrichment and innovation of Muslim scholars.

For all this, the Encyclupedia Britannica stresses the fact that: 'The Greco -Byzantine heritage of learning that was preserved through the Medium of Near Eastern Scholarship combined was elements of Persian and Indian thought and taken over and enriched by Muslims'... It adds, also, that: 'These translations included works by Aristotle and Plato...'*



Abu Bakr took charge of the Muslims affairs as a Caliph, deciding to spread Islam by sword.

They add that Muslims under his own leadership began to spread Islam through their conquests to neighbouring countries at sword's point. In ten years only, the Arabian Penisula was entirely forced to surrender to him.

After that Abu Bakr made up his mind to spread Islam all over the world. The attempt would have been a success, had there been a great number of men with the same enthusiasm of his prodigious faith.

These words reveal evidently that the authors have not carefully studied the history of early Muslims.

Historically speaking, after the Prophet's death (Peace be upon him) some untrue Muslims began to fall away by refusing to do the Zakat (the annual tribute) to the caliph, with the view that it was only to be paid to the Prophet. Nor was this the only reason behind the Muslims early forays; an urgent incentive was the Byzantines and Persians several attempts to exterminate the spirit of Islam from the roots.

4. Muslims are only interpretors and lack the spirit of innovation:

In their book, Wildes and Lottich stress the idea that Arabs, in a general sense, tend to imitate and adopt other peoples culture rather than innovating a culture of their own.

They even failed to establish a new philosophical approach of their own and had only adopted the Greek culture; especially Aristotle's philosophy.

Western philosaphers together with a great number of Muslims, who study the Islamic philosophy, commit an error by concentrat-



Are these examples Qur'anic verses? We ask. Certainly, they are not. They are, as we have mentioned before, traditions or what is called 'Hadith'.

Now, it becomes quite clear that the two authors, despite their high educational prestige, have failed to differentiate between the Holy Qur'an and the 'Hadith'!!

We think that they have not even read the Holy Qur'an so as to give a clear righteous outlook. Nor have they asked the specialists to explain them the main differences between the Holy Qur'an and the 'Hadith'.

On the dubious grounds of their accusations, the authors have only shown their views without rendering the least reasonable elucidation.

What is most surprising at this point is that all universities, Western or not, teach their students and scholars how to stick to objectiveness and accuracy in their academic researches, while two great professors, like Wildes and Lottich, commit such a perversion, mixture and Confusion!!

Nor were their false accusations limited to this extent; it goes further to reach a fallicious point: it is, as they said, that the Islamic religion is a mixture of different Jewish, Christian and some other ancient religions.

Obviously, these two authors have built up their ideas on a biased background that would likely have a dangerous effect on those who have acquired a false and unclean conception about Islam.

3. Islam was spread at sword's point:

As opponents of Islam, still wildes and Lottich adopt the idea that after Muhammad's death (Peace be upon him), his companion



Naturally, the western author will dedicate his own researches to expose the passive side as assumed in his accusations.

Among the errors cited in this paper are a number committed by some of the leading educational professors which are deeply rooted in their minds.

Let's begin first with an essential reference: 'The foundation of Modern Education'* that concentrates on discussing the historical fundamentals and dimensions of the contemperary educational approaches.

In the chapter that deals with 'the Islamic Approach of Education', they have wrongfully gone to assure that the Holy Qur'an is but a dispersed human book that contains two different types: one which is really wonderful, and the other which is dull!*

What is especially striking about this is that the authors mixed between the traditions (Hadith) of the Prophet and the Holy Qur'an.

The evidences they have cited as Qur'anic verses are traditions uttered by the Prophet himself to his companions and not Qur'anic as they claimed.

Since they claim that the Holy Qur'an is a human book; so "it is not strange to find it mixed up with the 'Hadith' ". Then, they give some examples from the Holy Qur'an to show that it urges Muslims to education. The examples they give are not from the Holy Qur'an at all.

2. The confusion between the Holy Qur'an and the Hadith:

They say that the Holy Qur'an recommends Muslims to 'seek knowledge from cradle to grave and search for it even if you are bound to go to China'. Also, 'acquiring Knowledge is a religious duty on every Muslim man or woman'.



Some Erroneous Judgements on Islam by Western Educationalists

●●●

A Study prepared by:
Dr. Hassan M. Hassan
abridged and translated into English by:
Mr. Abdul Salam Abdul Monem

ooo

The purpose of this paper is not to present the orientalists false accusations against Muslims and Islam, but it goes further to analyze and probe into what has been mentioned in their foreign issues exposing their malicious intrigues towards the Holy Qur'an and the Prophet Muhammad (Peace be upon him.)

As a matter of fact, this introduction does not inevitably apply to all educational foreign references or issues but it comprises some basic references in Education. Therefore, the subject matter provided here does only deal with the evident errors committed by some orientalists to defame the spirit of Islam.

In the light of the possible available references, we can appoint these errors in eight points as follows:

1. They calumniously presume that the Holy Qur'an is fabricated by the Prophet:

So long as Western authors do not believe in Islam as God's mission; this will certainly lead them to launch a contentious calumny against the Muslims' holy book, regarding it as a human book fabricated by a person or persons to realize a certain capricious trend which contains within itself its passiveness and positiveness.







Cover Picture:

His Highness Prince Sultan bin Salman bin Abdul Aziz The First Arab Astronaut

The writers' views do not necessarily reflect those of the magazine.

Articles are arranged technically regardless of the writer's prestige.

Annual Subscriptions :
- Saudi Arabia : 15 Riyals.
- **Arab Countries :** The equivalent of **15** Riyals.
- **Non-Arab Countries : US 3 6.**

Articles can not be returned to authors whether published or not.

PRICE PER ISSUE

— **Saudi Arabia**	: 2 Riyals
— **U. A. E.**	: 4 Dirhams
— **Qatar**	: 4 Riyals
— **Egypt**	: **25** Piastres
— **Morocco**	: 4 Dirhams
— **Tunisia**	: **350** Milliemes
— **Non-Arab Countries**	: 1 U.S. $

Saudi Arabia : Al-Greisy Distributing Est., P.O. Box 1405. Riyadh. Tel.: 4022564.

Abu-Dhaby : P.O. 'ox 3778. Abu Dhaby. Tel.: 323011.

Dhubai : Dar-Al-Hikma Library, P.O. Box 2007. Tel.: 228552.

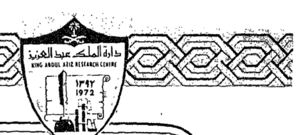
Qatar : Dar-Al-Thakafa. P.O. Box 323. Tel.: 413180.

Bahrain : Al-Hilal Distributing Est.,Manama. P. O. Box 224. Tel.: 262026.

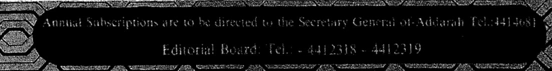
Egypt : Al-Ahram Distributing Est., Al-Gataa Street. Cairo. Tel.: 755500.

Tunisia : The Tunisian Distributing Company 5. Nahg Kartaj.

Morocco : Al-Sharifia Distributing Company. P.O. Box 683. Casablanca. 05.


دارة الملك عبد العزيز
KING ABDUL AZIZ RESEARCH CENTRE
١٣٩٢
1972




Annual Subscriptions are to be directed to the Secretary General of Addarah Tel.:4414681
Editorial Board: Tel.: - 4412318 - 4412319



IN THE
NAME OF ALLAH.
THE MERCIFUL.
THE BENEFICENT



An Academic Quarterly
Issued by: King Abdul Aziz Research Centre

● MUHARRAM 1406 A.H. ● SEP. 1985 A.D. ● NO. 2 « Y.11 »●

King Abdul Aziz Research Centre

— Established by a Royal Decree No. M/ 45 dated 5/8/1392 A.H. as an autonomous body with independent jurisitic identity.

— Run by a Board of Directors vested with full authority to have its objectives materialized.

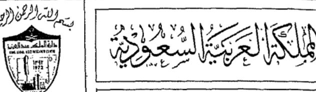
Objectives:

— To further studies pertaining to the history of the Kingdom, its geography, literature, intellectual and cultural heritage in particular as well as those of the Arab and Islamic world in general.

— Issue a cultural magazine carrying its name **ADDARAH.**

— In accordance with the Royal approval No. 5/12608 dated 20/5/1396 A.H. the Centre has become the home of the National Saudi Archives and Manuscripts.

P. O. Box 2945 Riyadh 11461 Kingdom of Saudi Arabia



دارة الملك عبد العزيز

ص.ب ٢٩٤٥ الرياض ١١٤٦١ ☎ ٤٤١٢٣١٦ — ٤٤١٢٣١٧

١٤٠٦ هجريــــة
1406 H.D.

محرم صفر ربيع الأول ربيع الآخر جمادى الأولى جمادى الآخرة

MAR FEB JAN.86 DEC NOV OCT SEP 85

Day	جمادى الآخرة		جمادى الأولى		ربيع الآخر		ربيع الأول		صفر		محرم	
Sat السبت			11	١								
Sun. الأحد			12	٢							15	١
Mon الأثنين	10	١	13	٣							16	٢
Tues الثلاثاء	11	٢	14	٤					15	١	17	٣
Wed الأربعاء	12	٣	15	٥			13	١	16	٢	18	٤
Thu الخميس	13	٤	16	٦			14	٢	17	٣	19	٥
Fri الجمعة	14	٥	17	٧	13	١	15	٣	18	٤	20	٦
Sat. السبت	15	٦	18	٨	14	٢	16	٤	19	٥	21	٧
Sun الأحد	16	٧	19	٩	15	٣	17	٥	20	٦	22	٨
Mon الأثنين	17	٨	20	١٠	16	٤	18	٦	21	٧	23	٩
Tues الثلاثاء	18	٩	21	١١	17	٥	19	٧	22	٨	24	١٠
Wed الأربعاء	19	١٠	22	١٢	18	٦	20	٨	23	٩	25	١١
Thu الخميس	20	١١	23	١٣	19	٧	21	٩	24	١٠	26	١٢
Fri الجمعة	21	١٢	24	١٤	20	٨	22	١٠	25	١١	27	١٣
Sat السبت	22	١٣	25	١٥	21	٩	23	١١	26	١٢	28	١٤
Sun الأحد	23	١٤	26	١٦	22	١٠	24	١٢	27	١٣	29	١٥
Mon الأثنين	24	١٥	27	١٧	23	١١	25	١٣	28	١٤	30	١٦
Tues الثلاثاء	25	١٦	28	١٨	24	١٢	26	١٤	29	١٥	1	١٧
Wed الأربعاء	26	١٧	29	١٩	25	١٣	27	١٥	30	١٦	2	١٨
Thu الخميس	27	١٨	30	٢٠	26	١٤	28	١٦	31	١٧	3	١٩
Fri. الجمعة	28	١٩	31	٢١	27	١٥	29	١٧	1	١٨	4	٢٠
Sat السبت	1	٢٠	1	٢٢	28	١٦	30	١٨	2	١٩	5	٢١
Sun الأحد	2	٢١	2	٢٣	29	١٧	1	١٩	3	٢٠	6	٢٢
Mon الأثنين	3	٢٢	3	٢٤	30	١٨	2	٢٠	4	٢١	7	٢٣
Tues. الثلاثاء	4	٢٣	4	٢٥	31	١٩	3	٢١	5	٢٢	8	٢٤
Wed الأربعاء	5	٢٤	5	٢٦	1	٢٠	4	٢٢	6	٢٣	9	٢٥
Thu الخميس	6	٢٥	6	٢٧	2	٢١	5	٢٣	7	٢٤	10	٢٦
Fri الجمعة	7	٢٦	7	٢٨	3	٢٢	6	٢٤	8	٢٥	11	٢٧
Sat السبت	8	٢٧	8	٢٩	4	٢٣	7	٢٥	9	٢٦	12	٢٨
Sun الأحد	9	٢٨	9	٣٠	5	٢٤	8	٢٦	10	٢٧	13	٢٩
Mon الأثنين	10	٢٩			6	٢٥	9	٢٧	11	٢٨	14	٣٠
Tues الثلاثاء					7	٢٦	10	٢٨	12	٢٩		
Wed الأربعاء					8	٢٧	11	٢٩				
Thu الخميس					9	٢٨	12	٣٠				
Fri الجمعة					10	٢٩						
Sat. السبت												

٨٥ / ١٩٨٦ ميــــلادية
85/1986 A.D.

رجب شعبان رمضان شوال ذو القعدة ذو الحجة

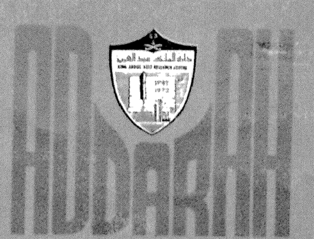
SEP 86 AUG JUL JUN MAY APR MAR

Day	ذو الحجة		ذو القعدة		شوال		رمضان		شعبان		رجب	
Sat السبت												
Sun. الأحد					8	١						
Mon الأثنين					9	٢						
Tues الثلاثاء			8	١	10	٣					11	١
Wed الأربعاء	6	١	9	٢	11	٤					12	٢
Thu الخميس	7	٢	10	٣	12	٥			10	١	13	٣
Fri الجمعة	8	٣	11	٤	13	٦	9	١	11	٢	14	٤
Sat. السبت	9	٤	12	٥	14	٧	10	٢	12	٣	15	٥
Sun الأحد	10	٥	13	٦	15	٨	11	٣	13	٤	16	٦
Mon الأثنين	11	٦	14	٧	16	٩	12	٤	14	٥	17	٧
Tues الثلاثاء	12	٧	15	٨	17	١٠	13	٥	15	٦	18	٨
Wed الأربعاء	13	٨	16	٩	18	١١	14	٦	16	٧	19	٩
Thu الخميس	14	٩	17	١٠	19	١٢	15	٧	17	٨	20	١٠
Fri الجمعة	15	١٠	18	١١	20	١٣	16	٨	18	٩	21	١١
Sat السبت	16	١١	19	١٢	21	١٤	17	٩	19	١٠	22	١٢
Sun الأحد	17	١٢	20	١٣	22	١٥	18	١٠	20	١١	23	١٣
Mon الأثنين	18	١٣	21	١٤	23	١٦	19	١١	21	١٢	24	١٤
Tues الثلاثاء	19	١٤	22	١٥	24	١٧	20	١٢	22	١٣	25	١٥
Wed الأربعاء	20	١٥	23	١٦	25	١٨	21	١٣	23	١٤	26	١٦
Thu الخميس	21	١٦	24	١٧	26	١٩	22	١٤	24	١٥	27	١٧
Fri. الجمعة	22	١٧	25	١٨	27	٢٠	23	١٥	25	١٦	28	١٨
Sat السبت	23	١٨	26	١٩	28	٢١	24	١٦	26	١٧	29	١٩
Sun الأحد	24	١٩	27	٢٠	29	٢٢	25	١٧	27	١٨	30	٢٠
Mon الأثنين	25	٢٠	28	٢١	30	٢٣	26	١٨	28	١٩	31	٢١
Tues. الثلاثاء	26	٢١	29	٢٢	1	٢٤	27	١٩	29	٢٠	1	٢٢
Wed الأربعاء	27	٢٢	30	٢٣	2	٢٥	28	٢٠	30	٢١	2	٢٣
Thu الخميس	28	٢٣	31	٢٤	3	٢٦	29	٢١	1	٢٢	3	٢٤
Fri الجمعة	29	٢٤	1	٢٥	4	٢٧	30	٢٢	2	٢٣	4	٢٥
Sat السبت	30	٢٥	2	٢٦	5	٢٨	31	٢٣	3	٢٤	5	٢٦
Sun الأحد	1	٢٦	3	٢٧	6	٢٩	1	٢٤	4	٢٥	6	٢٧
Mon الأثنين	2	٢٧	4	٢٨	7	٣٠	2	٢٥	5	٢٦	7	٢٨
Tues الثلاثاء	3	٢٨	5	٢٩			3	٢٦	6	٢٧	8	٢٩
Wed الأربعاء	4	٢٩					4	٢٧	7	٢٨	9	٣٠
Thu الخميس	5	٣٠					5	٢٨	8	٢٩		
Fri الجمعة							6	٢٩				
Sat. السبت							7	٣٠				

مع تحيات
مجلة الدارة

مبايعة الملك فهد ١٤٠٢ هـ .
اليوم الوطني للمملكة .

○ المؤتمر العالمي عن تاريخ الملك عبد العزيز ١٤٠٦ هـ .
الأجازات الرسمية في المملكة.



MUHARRAM 1406 A.H. SEP. 1985 A. D. NO. 2 « Y.11 »

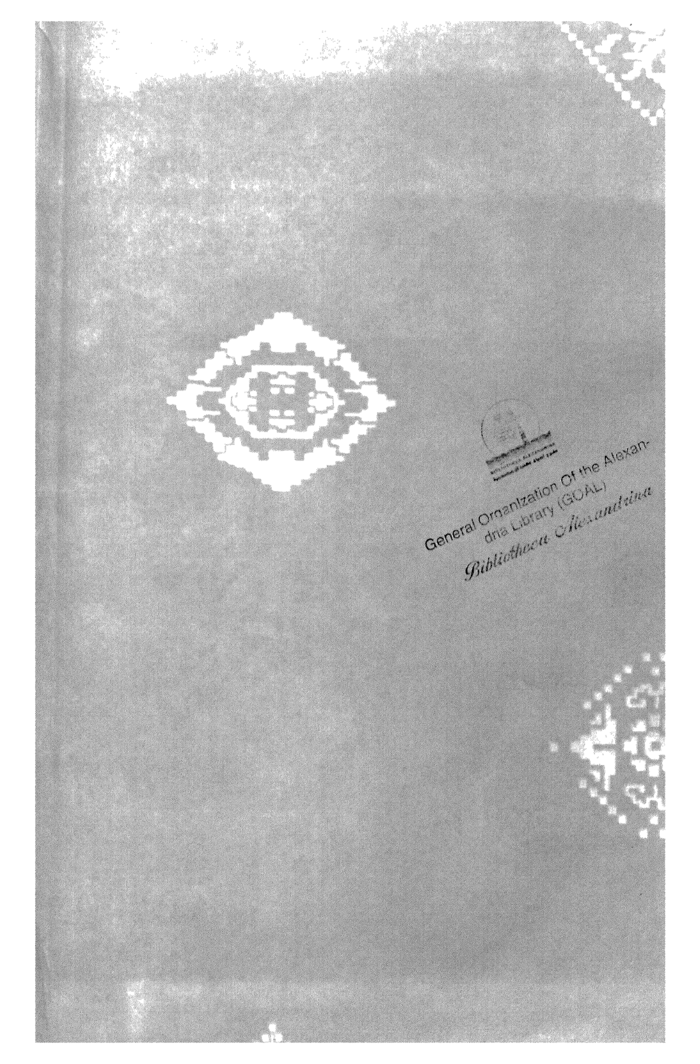
awiya's Dam in

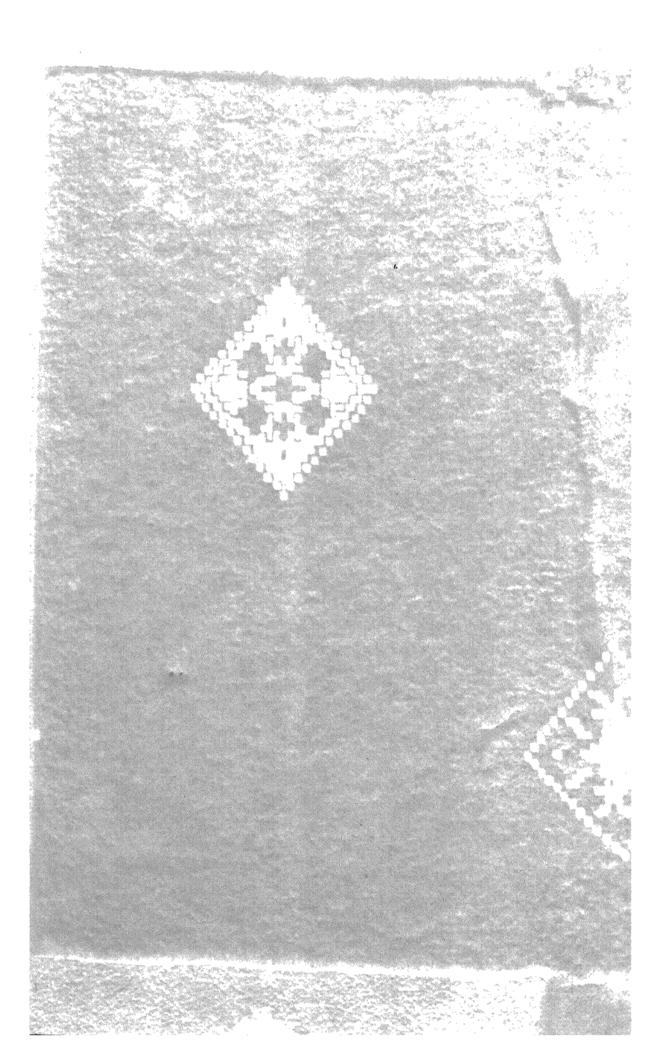
d al-Djuman
Al-Suaid

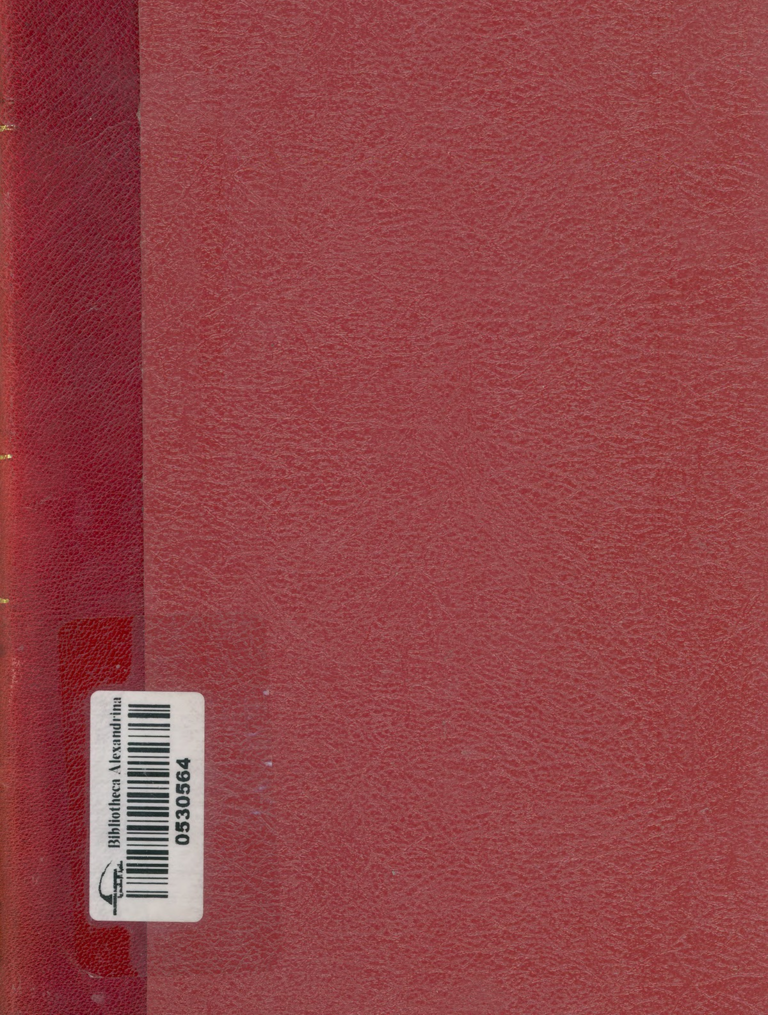
Phenomenon of
Settling

me Erroneous
ents on Islam by
n Educationists

مطابع شركة دار الهلال للأوفست






Bibliotheca Alexandrina
0530564